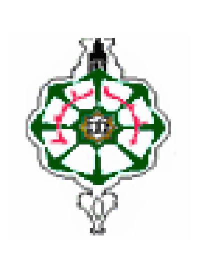
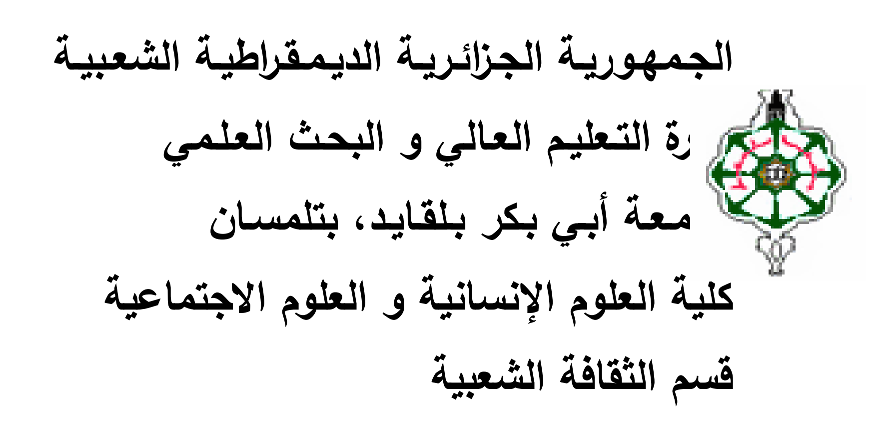



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

رة التعليم العالي و البحث العلمي

معة أبي بكر بلقايد، بتلمسان

كلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية

قسم الثقافة الشعبية

إسهامات الإمام الآبلي في الحياة الفكرية للمغرب الكبير، تلمسان

أطروحة لنيل شهادة دكتوراه في الثقافة الشعبية، شعبة الفنون

من إعداد الطالب: **سيدي محمد نقادي**

تحت إشراف الأستاذ الدكتور: **محمد سعيدي**

السادة الأساتذة، أعضاء لجنة المناقشة

الرقم	الاسم و اللقب	الرتبة و الصفة
01	الأستاذ الدكتور عبد الحميد حاجيات	أستاذ التعليم العالي، رئيسا،جامعة تلمسان
02	الأستاذ الدكتور محمد سعيدي	أستاذ التعليم العال، مشرفا، جامعة تلمسان
03	الأستاذ الدكتور محمد بن معمر	أستاذ التعليم العالي،عضوا، جامعة وهران
04	الدكتور بوعصبانة عمر سليمان	أستاذ محاضر "أ عضوا، جامعة وهران
05	الدكتور بومدين بوزيد	أستاذ محاضر "أ" عضوا، جامعة وهران
06	الدكتور عبدلي لخضر	أستاذ محاضر "أ" عضوا، جامعة تلمسان

السنة الجامعية 2010/2009

<u>إهداء</u>

إلى من علمني و لو حرفا،

إلى من شجعني و لو بكلمة،

إلى عائلتي و أقاربي و أحبابي

<u>رجاء</u>

يا ناظر في كتابي حين تقرأه * أنصف هديت بلا حيف و لا شطط**

مهما سهوت فلا تعجل بسبك لي * و اعذر فلستُ بمعصوم من الغلط**

مهما تصفّحته استغفر لكاتبه * لعل كاتبه ينو من النار**

ما أصعب الحديث. في نطاق إحياء التراث. عن رجل تشبَّع بالعلوم، وتخرج على يديْه تلامذةٌ أفذاذ، ولم يكتب شيئا؟ وما أثقل مسؤوليةَ الباحث، عندما يقرّر التقرب من ملمح مثلِ هذا الرجل، وقد شَحَّت أخبارُه من طرف أهل السيَر والتراجم؟ وما أشأم الطالبَ الذي يقرع أذنيْه، اسمُ عالم جليل يتردد في دوائر الخواص، مع علمه بأنه للتعرف عليه، لا يجد أمامه إلا القيلَ والقالَ، وما بينهما من تناقضٍ؟

ولكن الفضول المعرفي الثاقب الذي لا يكترث لهذه الصعاب، ولا يأبه لعواقبها، يحفّز صاحبَه، ويحثه على التفتيش والتنقيب، مُمْتثلا لهذه الحكمة الشائعة القائلةِ "عندما نبحثُ، نجد".

لقد تردد اسم الآبلي كثيرا، ابتداءً من النصف الثاني من القرن العشرين، من خلال كتابات مؤلفين، اهتموا بشخصيات تراثية قديمة، وخاصة منها، تلك التي اختصت بالعلامة عبد الرحمن بن خلدون تلميذِه. ومن هاته الشخصيات، نذكر عبد الواحد وافي، وعبد الله شريط، والجابري، وعبد المجيد مزيان. ولا شك في أن قراءةَ هذا النوع من الكتابات، يزرع الغيرة في نفوسنا على البحث، للتعرف على المجهولين الذين أدَّوْا أمانتَهم بكل إخلاص ومسؤولية إزاء أجيالهم، وأجيال المستقبل.

إننا فعلا، أمام عقبات جبلية، ولكننا في الوقت نفسه، تحدونا عزيمةٌ فولاذية، وإرادة قوية، لكشف الموضوع. وعلى الرغم من هذا، فإنه كان يَشتابُنا من حين لآخر، نوعٌ من التردد في اقتحام موضوع الآبلي، وخاصة عندنا يتعلق الأمر بحجم المعلومات التي تتوفر لنا وبمدى ضآلتها، ودرجة مصداقيتها، ومواءمة طريقة استقصائها. وبعد نضج المشروع، وتخمين عميق، اهتدينا إلى حصر مجال البحث، في ما يلي: " إسهامات الإمام الآبلي في الحياة الفكرية

للمغرب الكبير، تلمسان نموذجا". إن طريقة الاقتراب من الموضوع، نستوحيها من معطيات مباشرة وطبيعة، وكذا مما توفره لنا كتب التراجم، وفتات ما تحمله بعض مؤلفات معاصريه... ليس الآبلي

جوهرا من غير أعراض، ولا هيولى من غير صورة تحددها. إن له زمانا ومكانا محددين، وله ما يملؤهما من مخلوقات بشرية وغيرها، وعاش ما ألفه الناس من ديانات واعتقادات، وما التزموا به من قيم، وما صنعوه من حضارات وثقافات وملك... ومن هنا، فإن الاقتراب المنهجي المباشر من الرجل، يفرض علينا، الإطلال على عصره وأصله وولادته، فضلا عن المؤثرات المختلفة التي طبعته، وشكلت ملمحه الشخصيي. في المجالات السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية. والأخبار الخاصة بهذه العوامل. مهما كانت غير كافية إلا أنها مفيدة.

وليس الآبلي شخصا لا يمتلك حالة مدنية، ولم

يترك"آثارا" في مجال النشاطات العلمية، ولم يعرفه معاصروه. إنه من أصل أندلسي، نشأ في تلمسان، وترعرع فيها، وطلب العلم في المغرب والمشرق الإسلاميين، ونشر أفكارَه من خلال دروسه المباشرة، وعبر تلامذته، واشتهرت طريقته في ذلك، بين أحبائه وأعدائه. وما تناقله أهل السير في هذا المجال من أخبار، مهما كان مقتضبا، يعتبر مهما، إلا أنه يدعو إلى الحذر.

وليس الآبلي رجلا يعيش لعصره المحدود فقط، تحاصره اللامبالاة المطلقة، ويطارده هاجسُ التقية، والتقوقع على النفس، ويلاحقه وسواس الخوف من نزول المكاره عليه. إن له أيضا، استشرافات على المستقبل، وهي تطلعات تأملية تُستنتج افتراضيا، من المحن التي آلمته في شخصه وتوجهاته الفكرية؛ وهذه التطلعات تتعلق بتشوقه لحق حرية التفكير، ونشر العدل، وتشجيع

العلم النافع، والسعي إلى الوحدة. ويمكن اعتبار تلامذته المباشرين والمعجبين به بَعْدهم، جزءا شبه ملموس، من مشروعه الاستشرافي هذا.

أما طريقة البحث التي وقع الاعتماد عليها، فإننا استأنسنا فيها، بالعناصر الأساسية التالية: تاريخ الأحداث، وسبر أغوار الأشخاص، واستقصاء الأخبار ونقدها ، والاستنتاج في أسلوبيْه الطردي والعكسي. وحاصل صورها، نجملها فيما يلي:

1- طريقة استقراء تاريخ زمان الآبلي، مع استعمال منطق العلية الذي يوضح طبيعة العلاقة بين العلة والمعلول؛

2- طريقة عرض السِّيَر التي تقف على منشأ الرجل، وأصله، وشخصيته، ورحلاته، وآثاره العلمية.

3- طريقة استقصاء الأخبار بأمانة العرض، ودقة الاختبار والفحص والتمحيص ، وروح النقد الموضوعي.

- طريقة استنتاج الأثر الثابت من افتراض السبب، وكذا عكسيا، استنتاج السبب الثابت من افتراض الأثر.

كما حلاّه تلاميذه و مترجموه أيضا ب المعلم الأصغر، و فارس المنقول والمعقول، و أعلم خلق الله في عصره!

ويبدو من الصعب تأكيد أو نفي صحة هذه الألقاب و النعوت الموصوف بها، في غياب آثار دوّنها هو نفسه. لقد أجمع كل من عرفه على تعظيم شأنه مع تأكيد سعة معارفه و نبل مقاصده و نجاعة طرقه التعليمية. لقد قربه إليهم السلاطين ورغّبوه في خدمتهم. فمن هو هذا الذي رضِيَ به الجميع و فضل هو التستر؟ إن الذين تطلعوا على مراحل حياته يُقربونه لفيلسوف أثينا الكبير: سقراط لأنه لم يكتبا شيئاً؛ إلاّ أنَّ حظ سقراط كان أحسن من حظ الآبلي؛ لقد وجد سقراط

من يعتني بأفكاره ويروج لها (أفلاطون) ذلك لأن ظروف الحياة باليونان في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد، كانت جدّ مواتية لتنوير فكري و لحفظ المذاهب. أما الإمام الآبلي فلم يجد من يروج لأفكاره الإصلاحية لأنه عاش في عصر أفول الفكر، وضمن مجتمع انعدمت فيه العدالة وحرية التفكير والتصرف.

و ينتابنا الحرج عند النظر لبعض كتابات تلاميذه التي صارت تراثا إنسانيا، وفي المقابل انقبض تلاميذه عن إحاطتنا بما يشفي غليل الباحث. فالذي قدموه لنا يبقى غير كافٍ ليحيط بمعالم شخصية فذَّة خدمت أصول المعرفة قصد بناء فكر جيله. لقد أهمل تلاميذه جوانب أساسية من حياته، و من دونها يتعذر علينا ضبط ملمحه، بل وصل ببعض تلاميذه وغيره إلى تشويه الأخبار الواردة حوله (وإن نحن ندرك اليوم نياتهم). و إنْ رغبنا جمعَ الأقوال الصادرة عنه (زعما)، فلن نتمكن من ملء أكثر من بضع ورقات من الصنف العادي. وعليه يكتسي ما دونه أبو عبد الله محمد المقري، و عبد الرحمن بن خلدون (في شبابه و في كهواته)، أهمية قصوى، إذ هما بمثابة المصدران الرئيسيان لكل التراجم اللاحقة للآبلي. و إذا كانت كتب ابن خلدون متوفرة بحيث يتيسر تناولنه لها متى شئنا، فإن مصدر المقري الجد "نظم اللآلي في سلوك اللآلي" والذي ترجم فيه لأساتذته، يعدّ لحدّ الساعة من الكتب المفقودة، و هو الأمر الذي أوجب علينا اللجوء إلى كتب أبي العباس أحمد المقري و على وجه الخصوص إلى نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب و ذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب وأزهار رياض في أخبار القاضي عياض، و بهما مقتطفات من كتاب نظم اللآلي. كما لجأنا إلى كتب التراجم و منها البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان لمحمد بن مريم المليتي أصلا والتلمساني منشأ ودارا، والديباج المذهب في أعيان المذهب لابن فرحون و بهامشه، نيل الابتهاج بتطريز الديباج لأحمد

بابا التمبوكتي. أما الكتب الأخرى، فقد أعادت ما جاءت به المصادر، وفي بعض الأحيان قامت كتب المتأخرين بتحريف النصوص الأصلية هذا و كان أول اتصالنا بأفكار الإمام الآبلي على إثر محاضرة ألقاها الأستاذ عبد المجيد مزيان، بقاعة لسان الدين بن الخطيب بكلية الآداب من جامعة تلمسان نهاية الثمانينيات من القرن الماضي. و كان عنوان المحاضرة "الآبلي، مؤسس المدرسة العقلانية بتلمسان" محاضرة نبهتنا بالقيمة العلمية لهذا الرجل، و إنْ كنا قد وقفنا على ترجمته مسبقا في كتاب "البستان" وفي "نيل الابتهاج"، لكننا مررنا عليها دون تركيز وذلك لقلة زادنا آنذاك بأسس ثقافة المنطقة و لعدم إدراكنا لمدلول العبارات الواردة في ترجمته، لا سيما تلك التي تبرز رفضه للتأليف ولبناء المدارس. فبحافز من هذه المحاضرة رغبنا في استدراك نقصنا المعرفي، فتناولنا بالدراسة التصنيف الرئيسي لأبي العباس أحمد المقري الموسوم بـ: "نفح الطيب" و وجدنا فيه ضالتنا من حيث التعرف على سموّ المستوى الفكري للغرب الإسلامي. و من ضمن الأفكار التي تأثرنا بها وحققنا على إثرها تغييرا منهجيا في تفكيرنا فقرّرنا التحوّل من دراسة الآثار المبنية إلى دراسة القريحة التي جادت بهذا النموذج المعماري. لقد صرح المقري في المجلد الأوّل بنيته في تصنيف كتاب حول تلمسان و عمارتها، و يفصح لنا على عنوانه:أنواء نيسان في أنباء تلمسان، و يعدّ لنا فصوله الستة عشر. و في مكان أخر من الكتاب نفسه، يذكر أنه ليس لديه الوقت في تحرير الكتاب. ولما وصلنا إلى المجلد الخامس أدركنا السبب الحقيقي لعزوفه عن تصنيف كتاب عن تلمسان: إنه أراد أن يلفت الأنظار إلى أنَّ قيمة المدن ليست في عمارتها وزخارفها، بل في رجالها. فإنْ هم

ذهبوا أُهملت ثقافتهم و اُحتقرت من قِبل الأجيال اللاحقة. لذا تكتسي عملية تدوين أخبارهم و نشاطهم الفكري أهمية قصوى.[1] و من أجلها قام المقري بشرح المقدمة لابن خلدون و التعريف بلسان الدين و عدد هائل من علماء المنطقة كما عرّف بالقاضي عياض و إنتاجه الفكري. ويؤكد المقري هذا التوجه بذكر موقف الصوفي أبي البركات بن الحاج البلفيقي الأندلسي، نزيل تلمسان. و من إنشاده البيت الشعري التالي:

ما قيمة المرء في أثوابه *** السر في السكان لا في الديار[2]

فالعمارة من هذا المنظور، ما هي إلاّ الصورة المادية للحضارة، فالصورة وإنْ كانت آنية فهي في واقعها جامدة و لا تعبر إلاّ على جزء ضئيل من ثقافة مستعملي هذا العمران. و عليه فدراسة العمارة أو أطلالها لا تعني استمرار ثقافة السكان. لذا عُدّ الاهتمام بالمباني نوعا من التراجع بالنسبة لفكر المنطقة الراغب في التجديد. و انطلاقا من القاعدة الأصولية في العقيدة الأشعرية على « أنّ المجتهد لا يجوز له التقليد»، نرى من الضروري، إنْ رغبنا في بقاء شعلة العلم قائمة، العمل على دراسة فكر الرجال الذين صمّموا ذلك العمران وعاشوا في كنفه. و هو المنظور الذي أكده الإمام محمد بن يوسف السنوسي لما طلب من محمد بن مريم، صاحب كتاب "البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان" بضرورة الاهتمام بالتعريف برجال عصره لتمكين الجيل الصاعد من التعرف على المستوى الفكري للجيل السالف، فيحدث التواصل، أساس الإبداع. و ذلك ما نصبو إليه بدراسة شخصية الإمام محمد بن إبراهيم الآبلي من خلال عصره وتلاميذه.

---

[1]– أدرك المشرق قيمة الغرب الإسلامي بمصنفي المقري: " نفح الطيب" و" أزهار رياض"

[2] – المقري، نفح الطيب، ج 5 ص: 479

و يعدّ عملنا هذا، على ما نعلم، الدراسة الأكاديمية الأولى لفكر الآبلي. ولا يعني هذا انعدام المقالات العلمية حوله، إلاّ أنّ المقالات الصادرة عنه جاءت نتيجة دراسات لفكر ابن خلدون. فقد أصدر الأستاذ ناصف نصّار، بعد تصنيفه كتاب الفكر الواقعي عند ابن خلدون[1]، مقالين، الأول: في فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، باللغة الانجليزية والثاني: الآبلي شيخ ابن خلدون، باللغة الفرنسية)، إنه تنبّه للدور التعليمي للآبلي وأثره في نبوغ ابن خلدون. و قام أيضا المغربي محمد عابد الجابري، عند تأليفه كتاب "العصبية و الدولة" بإصدار مقالة باللغة العربية حول الآبلي. لقد جاءت هذه المقالات في جُملتها، عبارة عن جمْعٍ لأفكار الآبلي دون إمعان نظر في استخراج لبها. لذا اِلْتَزمنا بتخصيص دراسة نحاول تأكيد مكانته العلمية و البرهنة على جدارته في بناء النسق الفكري لمدينة تلمسان، مسقط رأسه. وعليه يكتسي عملنا هذا جدّة من حيث الطرح و جدّية من حيث المعالجة والنتائج، ليس لأنها الأولى من نوعها، بل لأنها تسعى للبرهنة على أنّ الإمام الآبلي هو فعلا مؤسس لنسق فكري ذي توجه عقلاني بحاضرة المغرب الأوسط، خلال القرن الثامن الهجري، و إن ظهرت بوادر العقلانية منذ عهد الوزير الفيلسوف الشاعر، محمد بن عمر بن خميس. كما تتجلى جدّية مساعينا خلال تتبعنا لمراحل حياته التي لا توضح لنا فقط خصائص و نوعية النسق الفكري للمنطقة، بل تكشف لنا:

– عن جوانب لشخصية فذّة صقلت فكر العصر، و عرفت كيف تقي نفسها من الأخطار المحدقة بالعلماء الحكماء

– تقدم لنا صورة حية عن الصراع القائم بين الفقهاء و الحكماء مع إبراز كيفية استغلال السلطة الظرفي للأحداث واستثمار النتائج لصالحها.

---

[1] – La pensée réaliste chez Ibn Khaldoun

- وتجعلنا نلمس الواقع المعيش للأمة مع الكشف عن طموحات الحكماء لتحسين الظروف العامة لهذه الأمة.

- و من الصعوبات التي سنواجهها حتما منذ البداية هي محاولة دراسة مفكر عملاق بطريقة غير مباشرة، إذ لم يخلّف لنا الآبلي تأليفاً نستأنس به.

و للشروع في العمل طرحنا الإشكالية التالية: إنْ كان الآبلي ابن بيئته فما هو دوره في تشكيل النسق الفكري لمدينة تلمسان؟ وهل حمل برنامجا إصلاحيا يعيد للأمة اعتبارها؟ و هو طرح ساعدنا على تقسيم عملنا إلى ثلاثة أبواب، ولكل باب فصلان. نتطرق في الباب الأول إلى موقع المدينة و دوره الإستراتيجي والاقتصادي والاجتماعي و مدى وقع نتائجه المادية و المعنوية على من اختار الاستقرار به. و تطرقنا فيه إلى مراحل التعمير و التمدين ونتائجه السياسية والفكرية. كما تعرضنا إلى ارتقاء الموقع من مركز حراسة إلى حاضرة بني زيان، مراعين خلال هذا التطور، فعالية الموقع في تهيئة الظروف الملائمة لبلورة فكر الآبلي ونبوغه، مع التركيز على أنّه لم ينشأ من عدم، و لم تتسبب في تكوينه خوارق العادة، بل هو نتاج تمدن أصيل استفاد من كل التيارات الفكرية التي اتصلت بالموقع، فأخذ منها ما راقه و تبناه كسلوك فشكل بهذا الرصيد نموذجه الحضاري.

و خصصنا الباب الثاني إلى شخص الآبلي من حيث نشأته و تكفل جده به وتأديبه و تربيته على الطريقة الأندلسية، و حققنا لقبه و بحثنا في أسباب وأهداف رحلتيه المشرقية و المغربية و استخلصنا رفعة مكانته العلمية. كما تعرضنا إلى طرقه التعليمية و نجاعته التبليغية و تعرفنا عن سرّ تفضيله طريقة المشافهة في تكوين الرجال. و حرصنا على توضيح استعماله للتقية كوسيلة للإفلات من الرقابة. كما أبرزنا في هذا الباب، موسوعية معارفه وتحكمه في

العديد من الفنون النقلية و العقلية مع استنتاجات حول دقة و صحة آرائه و مدى تطابقها مع الواقع المعيش خصوصا فيما يتعلق بموقفه من غزو المختصرات المجال التعليمي وتعطيلهم للفكر وللإبداع. وأدركنا هدفه من إشكالية التأليف وعزوفه عن التدوين و رفضه لبناء المدارس التي قامت في رأيه بـ:"تشييئ" المعرفة وتقليص آفاقها خدمة لمصالح الطبقة الحاكمة.

أما الباب الثالث و هو أكثر الأبواب صعوبة من حيث انجازه لانعدام التوثيق الصادر عن الآبلي نفسه أو عن معاصريه. وهو أمر حملنا على الاستئناس بجملة من الاحتمالات لا سيما على مستوى ذكر برنامجه الإصلاحي المستخلص من آرائه المبثوثة في أقواله، أو من إشارات وتلميحات معاصريه.

وأنهينا عملنا بتساؤل حول مآل فكره. و مهما بلغ المضمون من التوفيق، فلقد حاولنا تقديمه في شكل مقبول، إذ ليس علينا إدراك النجاح في كل مساعينا.

أما من حيث المنهجية المتبعة لانجاز العمل، فرضت علينا طبيعة الموضوع الاسترشاد بالمنهج الوصفي التاريخي، لِما فيه من ميزات تتعلق بالوصف والتحليل واستقصاء الأخبار و محاولة تعليل النتائج.

فإنْ اهتدينا للعنوان المذكور أعلاه فذلك لأن الآبلي هو تلمساني في نشأته وصباه و مشرقي في شبابه و مغربي في كهولته و شيخوخته. إنه غاب عن مسقط رأسه في الفترة الحاسمة من تكوينه و من عطائه. لقد أمضى نصف حياته النشيطة بالمغرب الأقصى، و هو الأمر الذي جعلنا نحذر من نعته بمؤسس للمدرسة التلمسانية، جاعلين هذه الصفة إلى وقت لاحق أي إلى حين تعميق البحث في الجوانب التي لم نتطرق لها في بحثنا هذا؛ عِلما بأنه لا يمكن إغفال دوره الحاسم في تدعيم التيار العقلاني بمدينة تلمسان.

و من ناحية أخرىّ فإنّ رفضه للتأليف و اعتماده على المشافهة في تعليمه جعله زعيم المدرسة التلمسانية التي لا يقترن اسمها بمؤسسة كما هو الحال لفاس (جامع القرويين) أو تونس (جامع الزيتونة) أو القاهرة (جامع الأزهار)، بل هي في أذهان رجالها.

الباب الأول:

الحياة العامة التي طبعت
مدينة تلمسان إلى عهد الآبلي

*** الفصل الأول:**

الأوضاع السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية
التي طبعت مدينة تلمسان إلى عهد الآبلي

*** الفصل الثاني:**

الحياة الفكرية بتلمسان في عهد الآبلي

يسعى الباب الأول- بفصليه- إلى إبراز مدى تأثير البيئة الطبيعية والحضارية في تكوين محمد بن إبراهيم الآبلي، موضوع بحثنا.

ما من شك أنَّ تهيئة الظروف الملائمة لازدهار حضاري، تقتضي المثابرة في بذل الجهد لأجيال متتالية و في مختلف ميادين النشاط الإنساني، لذا سنضطر لذكر أحداث تبدو، في ظاهرها (المكاني و الزماني) لا علاقة لها بالعصر الذي عاش فيه الآبلي (من أواخر المائة الهجرية السابعة إلى أواسط المائة الثامنة)، و لكنها في حقيقتها تخدم البحث لأنها تساهم في توضيح الرؤية لمن يرغب في قياس درجة رقي الجماعة البشرية بمنطقة تلمسان، إذْ أن الحضارة تنمو وتزدهر نتيجة تراكم المعارف وتفاعلها الجيد فيما بينها.

وللوقوف على هذه التراكمات المعرفية التي مهدت السبل لتحَوُّل مدينة تلمسان من مجرد مقر للولاة إلى عاصمة سياسية ثم ترقى بها إلى مصف الحواضر، ينبغي لنا أن نحلّل الأحداث الفاصلة بالمنطقة ليس فقط خلال القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي)، بل قبلها وإنْ اقتضى الأمر العودة إلى فترة الفتوحات.

كما سنحاول التطرق لأحداث وقعت بالمشرق وكان لها الأثر العميق في صيرورة المغرب (سياسيا و عقائديا و اجتماعيا)، إذْ لا يمكن - في تصورنا- فصل المشرق عن المغرب؛ ذلك لأن الرقعة التي وحّدتها الطبيعة و دعمت بِنيتها التحتية العقيدة واللغة والممارسات الحضارية، تبقى دوما في علاقة جدلية، تتفاعل مع الأحداث فتتأثر و تُؤثر فيها. و بفضل هذا العطاء المتبادل أمكن تصور الأمة العربية على مستوى حوض البحر المتوسط.

الفصل الأول:

الأوضاع السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية التي طبعت مدينة تلمسان إلى عهد الآبلي

أولا. المؤثرات السياسية

ثانيا. المؤثرات الاقتصادية

ثالثا. المؤثرات الاجتماعية

تلمسان، لو أن الزمان بها يسخو

مُنَى النفسِ لا دارُ السلام و لا الكرخ[1]

نشأ محمد بن إبراهيم الآبلي بمدينة تلمسان قُبَيْل وفاة يغمراسن بن زيان، مؤسس دولتها و ترعرع في الفترة الحاسمة التي تزايدت فيها ضربات الدولة المرينية على الكيان السياسي لدولة بني عبد الواد. و مما يثير الانتباه، أنّ الفترة الممتدة من نهاية القرن السابع إلى نهاية القرن الثامن الهجريين(الرابع عشر الميلادي) والتي وصلت فيها الاضطرابات السياسية إلى ذروتها، هي من أزهى عهود المغرب الإسلامي في المجال الحضاري.

عاش الآبلي، بمدينة تلمسان التي اشتهرت بأنها من أهمّ حواضر بلاد المغرب– و إنْ كانت أصغر عواصم الغرب الإسلامي من حيث المساحة–[2] لقد اتصل مجالها الفكري بمدن الأندلس غربا إلى مدن الحجاز و مصر والشام والعراق شرقا. كما امتدّ مجالها الاقتصادي من وَلاَتَنْ بمشارف السودان الغربي[3]، إلى الضفة الشمالية من البحر المتوسط (مملكة أراڤون والجمهوريات المستقلة المتوسطية: جنوا والبندقية و بيزا و مونبيلي.)

---

[1]– من إحدى قصائد ابن خميس يمدح مسقط رأسه. ديوان ابن خميس جمعه عبد الوهاب بن منصور طبع ابن خلدون، تلمسان. بدون تاريخ

[2]– أبو عبد الله الرصاع، فهرسة الرصاع: ص 45 (شهادة جدّه) : "يا ولدي تلمسان بالنسبة لتونس قرية".

[3]– ولاته و ولاتن Walaten (Walata)، و يقصد بالسودان الغربي من منطقة مالي شمالا إلى نيجريا جنوبا ومن ساحل السينيغال غربا إلى مالي.

أمَّها التجار من كل صوب بمختلف أجناسهم و عقائدهم، و تنافسوا في ربط علاقات تجارية معها، كما شدّ الرحال إليها طلبة العلم، بعد ما استقر بها علماء عدّوا من فحول المنقول و المعقول و بعد أنْ تهيأ فيها تكوين نخبة متعلمة اجتهدت في إنماء المعارف.

هذا و طورت المدينة طابعا عمرانيا مميزا جعلها تفوز بانجازات فنية فاقت بها نظيرتيها المغربيتين: تونس و فاس، و تمّت هيكلة نسيجها العمراني بكيفية لم تهتدِ إليها عواصم الصناعة بالغرب المسيحي إلاّ مع مطلع القرن التاسع عشر.

لقد أشاد كل من زارها في تلك الفترة بموقعها المتميز و اقتصادها المزدهر وهوائها النقيّ و مناخها اللطيف وسموّ أخلاق سكانها و عاداتهم...، فسجل الناظمون من أبنائها و غيرهم أشعارا عززت مكانتها بين العواصم المجاورة لها، كما تنافس الناثرون في هذا المجال.[1]

هذا و يُجمل القول على أنّ هناك ثلاثة عوامل رئيسية، تفاعلت فيما بينها لتعزيز مكانتها، و إحداث النقلة النوعية فيها والتي حولتها من مجرد تجمع بشري إلى حاضرة ذات شأن، حتى استحال على المتحدثين عن بلاد المغرب عدم ذكر مدينة تلمسان. و تتجسد هذه العوامل في المجالات الثلاثة التالية: السياسي والاجتماعي و الاقتصادي، مع الإشارة إلى أنّ لموقع المدينة وقعا بالغَ الأهمية على المؤثرات المذكور أعلاه وسيتضح ذلك من خلال تعرضنا لها فيما يأتي.

أولا: المؤثرات السياسية

[1]– من أروع ما قيل فيها نثرا للسان الدين بن الخطيب و يحي بن خلدون. قام المقري بجمع هذه الشهادات في الجزء الأخير من مؤلفه نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب و ذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب.

للسياسية وقع عميق في الحياة اليومية لمجتمع المغرب الأوسط. تؤثر نتائجها في مجالات مختلفة و متداخلة مكونة بذلك شبكة من التفاعلات لا يمكن فهم مراميها إلاّ بالوقوف عند الأحداث الحاسمة التي وقعت خلال المرحلة الأولى من تاريخ دولة المغرب الأوسط. و قبل التطرق لهذه الأحداث لا بدّ من التحقق من اسم دولة المغرب الأوسط.

1. بنو عبد الواد أو بنو زيان:

يشوب اسم الدولة التي سادت بالمغرب الأوسط، فيما بين القرنين السابع والعاشر الهجريين (الثالث عشر والسادس عشر الميلاديين)، غموضاً لا بد من توضيحه في البداية. لقد سمّيت بدولة بني عبد الواد و بدولة بني زيان. يعود اسم بني عبد الواد، إلى اسم أحد أفخاذ قبيلة زناته الكبرى –التي كانت تسود على جل أراضي المغرب الأوسط حتى سمي هذا الأخير بوطن زناته– فالفخذ هو بنو عبد الواد أو هو كما يحلو للبعض بنو "عابد الواد"، محاولة منهم في تعريب الاسم[1]. وأما اسم الزيانية فنسبته ترتبط بـ: "زيان" والِد مؤسس الدولة وهو زيان أبو يغمراسن. يَكْمن الفرق الوحيد في أن المنتسبين للأولى هم من نسل عثمان بن يغمراسن، أما المنتسبون للثانية فهم من نسل يحي أخي عثمان. وعلى هذا الأساس فالعبدالوادية و الزيانية هما اسمان لمسمى واحد. إلاّ أن للاسمين دورا هاما في تحديد الفترة الزمنية: يفيد لفظ بني عبد الواد إلى الفترة الأولى من التطور التاريخي للمغرب الأوسط، أي من نشأة الدولة إلى طمس رسومها من قِبل أبي الحسن المريني (737هـ/1337م). وهي المرحلة التي عاش فيها الآبلي. أما ذكر الدولة الزيانية فيفيد الفترة الثانية، أي من إحياء رسوم الدولة 759هـ/ 1359م)

[1]– يحي بن خلدون، بغية الرواد. ج 1 ص 92 تحقيق عبد الحميد حاجيات، المكتبة الوطنية 1980

إلى سقوطها. لقد عاصرت مملكة بني عبد الواد، الدولة الحفصية شرقا المرينية غربا.

2. **انهيار الدولة الموحّدية و تصدع الجبهة** بتأسيس الدويلات:

تشجَّعت قبيلة بني عبد الواد على تأسيس كيانها السياسي، بعد الهزيمة النكراء التي تلقاها الموحدون على يد التكتل الإسباني بمعركة حصن العُقاب، جنوب الأندلس سنة 609 هـ/1212م. تعدّ هذه المعركة التي انهزم فيها الموحدون أمام جيش اسباني يَقِل عنه عددا، هي بداية النهاية للوحدة السياسية للغرب الإسلامي، إذْ لم تمض العشرية الثانية بعد الهزيمة، حتى أعلن الحفصيون بإفريقية (المغرب الأدنى)، انفصالهم عن الدولة الأم (1229/626)، و في سنة 1235هـ/استولى أحمد بن نصر المعروف بابن الأحمر على غرناطة و أعلنها عاصمة لدولته. و في السنة الموالية تبعه يغمراسن بن زيان العبد الوادي معلناً تأسيس دولة المغرب الأوسط بتلمسان (1236/633)، وفي أواسط القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، قضى المرينيون على ما بقي من سلطان الموحدين بالمنطقة (1270/668). و اتخذوا مدينة فاس عاصمة لهم. و من النتائج المباشرة لتأسيس الدويلات الأربع بالغرب الإسلامي، أن تَحَطّمت الجبهة الموحدة التي كانت تقاوم المسيحية الراغبة في استرجاع الأندلس من المسلمين. و فعلا بدأ العدّ التنازلي لتواجد العرب بالأندلس عند تفتيت هذه الجبهة.[1]

[1]–كان الشاعر الاشبيلي أبو إسحاق إبراهيم بن الدباغ والذي عايش الحدث، قد تنبأ للمصير المحتوم للأندلس، انظر المقري نفح الطيب، ج 4 ص 464

و قائلة أراك تطيل فكرا *** وكأنك قد وقفتَ لدى الحساب

فقلت لها أفكر في عِقاب *** غدا سببا في معركة العُقاب

فما في أرض أندلس مقام *** و قد دخل البلا من كل باب

3. تأسيس دولة بني عبد الواد:

هذا و يكْمن السبب العميق لتأسيس دولة المغرب الأوسط، في البسط التدريجي لقبيلة بني عبد الواد نفوذها على منطقة تلمسان و ذلك عندما أسندت السلطة الموحدية لمشايخ هذه القبيلة، حق القيام بالجباية بوطن بني عبد الواد الذي كان يمتد من مدينة البطحاء شرقا إلى وادي ملوية غربا؛ فسرعان ما تحول هذا النفوذ إلى سلطان كامل على كل الرقعة، و على وجه الخصوص على منطقة تلمسان (1230/627). ومن شخصيات هذا الفخذ التي قامت بأدوار حاسمة في هذه الفترة وبفضلها تعاظم مقامهم عند سلاطين الدولة الموحدية، نذكر عبد الحق بن منغناقد، الذي استرجع غنائم عبد المؤمن من أيدي المرينيين، و جابر بن يوسف الذي ولاه السلطان الموحدي، المأمون على مدينة تلمسان، بعد نجاحه في إعادة الدعوة لصالح الموحدين بوطن بني عبد الواد، والسلطان الموحّدي الرشيد هو الذي ولى يغمراسن بن زيان على تلمسان. وقد حدث تعيين يغمراسن على رأس الولاية، برضا جميع فصائل بني عبد الواد، وهو الدليل على أن هذا الأخير صار زعيم القبيلة بدون منازع. و أنه يعدّ بحق المؤسس للدولة التي سادت بالمغرب الأوسط ما يربو على ثلاثة قرون. ويعتبر أول شخص من بني عبد الواد الذي اتخذ آلة الملك و عيّن الوزراء والولاة ورتب المقربين له. و لم يُبْقِ من رموز الدولة الموحدية بمقاطعته، إلاّ الدعوة بالمنابر للخليفة بمراكش. لقد تمّت مبايعة يغمراسن يوم الأحد الرابع والعشرين من ذي القعدة 633 هـ/30 أغسطس 1236م وطابق تاريخ مبايعته من قِبل عشائر القبيلة، تاريخ تأسيس دولته، كما مرّ بنا.

4. مِحن يغمراسن:

أ- من الجهة الشرقية

إن أولى المحن التي أصابته في كيانه السياسي لم تصدر عن السلطات المركزية التي مازالت قائمة بمراكش، بل من منافسه الذي استولى من قبله على إقليم إفريقية (أو المغرب الأدنى). لقد غضب أبو زكريا الحفصي لِما أقْدَم عليه يغمراسن، و اشتاط لمَا علِم بهدايا السلطان الموحدي، الرشيد الموجهة ليغمراسن. كان الحفصيون يرون أنّهم الوارثون الشرعيون لتعاليم ابن تومرت إذْ أنهم من نسل أبي حفص عمر الهنتاتي، أحد العشرة المقربين من المؤسس الروحي للدولة الموحدية، محمد بن تومرت وعليه فلهم – في رأيهم – الأولوية في استخلاف ذرية عبد المؤمن بن علي. فتحرك إذن أبو زكريا الحفصي نحو تلمسان بنية إزاحة المنافس منها، ما دامت مراكش قد قبلت بالأمر الواقع. و كان موقف يغمراسن من هذا الزحف أن خرج بعساكره من عاصمته ليجنبها أذى و فوضى المعارك. فكان هذا الموقف ضربا من الحنكة السياسية التي أجبرت السلطان الحفصي على تعديل موقفه من يغمراسن. و لهذا عندما دخل أبو زكريا الحفصي تلمسان سِلْما، لم يجد أحدا يوليه عليها، نتيجة اعتراف آل عبد الواد ضمنيا وعلانية بأولوية يغمراسن عليهم، و على إثر ذلك، اضطر السلطان الحفصي لمفاوضة يغمراسن في اعتلاء العرش شريطة الدعوة للحفصيين على منابر تلمسان، ما دامت السلطة الفعلية بإقليم بني عبد الواد، بين يديه.

ب . من الجهة الغربية:

و ما أن أمِنت المدينة من الحفصيين، حتى تحرك من مراكش الخليفة الموحدي الجديد أبو الحسن السعيد، الذي قرّر استرجاع ما استولى عليه الحفصيون وبنو عبد الواد، فجهز قصد ذلك جيشا خرج به من

مراكش مصوبا وجهته نحو تلمسان. و لكن يغمراسن لم يعتصم هذه المرة بتلمسان، هذه المدينة التي وصفها عبد الرحمن بن خلدون "أمنع أمصار المغرب"[1]، و نزح بجيشه إلى قلعة "تَامْزَزْدَكْتْ" بمرتفعات جبال بني ازناتن، على مقربة من مدينة وجدة. و بها حاصره أبو الحسن السعيد السلطان الموحّدي. و في إحدى الهجمات الخاطفة التي شنها يغمراسن، على فرقة من الجيش الموحدي كان على رأسها الخليفة نفسه، قتل هذا الأخير (1248/646)، فتفرق شمل الجيش الموحّدي، ورجحت كفة يغمراسن الذي غنم من هذه الحادثة أمرين أساسيين، تمثل الأول في الانفصال النهائي عن الدولة الموحدية مع تدعيم مكانته السياسية والحربية. و تمثل الأمر الثاني في وضع يده على المصحف العثماني و خزانته الآلية التي وصفها لنا أحمد المقري بأسلوب جذاب.[2] و مما لا شك فيه أنّ هذه الواقعة ساعدت كلاً من بني حفص و بني مرين على السواء؛ لقد وطدت عند الأول كيان دولته، وشجعت الثاني في اتخاذ المبادرة للاستيلاء على ما بقي من مجال بين أيدي الموحدين. هكذا، تيقن زعماء الكيانات الناشئة بأفول نجم الموحدين.

5. جهود يغمراسن لتوطيد سلطانه:

هذا و حتى تضطلع مدينة تلمسان بوظيفتها الجديدة، أي عاصمة سياسية للدولة الناشئة، قرر يغمراسن إعادة النظر في خِطتها العمرانية مع تدعيم دفاعاتها. وفي الوقت نفسه، شيد مقرا حكوميا جديدا اتسع – فضلا عن عائلته و حاشيته المقربة– لكل المصالح الضرورية التي تحتاج لها أية سلطة مركزية.

---

[1]– ع. بن خلدون، كتاب العبر، مج14 ص:1170

[2]– أحمد المقري، نفح الطيب، ج1 ص 605–606. كان المصحف العثماني يعدّ من رموز آلة الملك، وحيازته ترفع من شأن صاحبه.

لقد تمّ اختيار موقع القصر الجديد الذي أطلق عليه اسم المشور، بالمرتفع[1] الموجود جنوب المسجد الكبير. و بصدد الحديث عن المشور، لا بدّ
من تصويب خطأ شائع مفاده أن يغمراسن انتقل من القصر البالي لما أزعجته نظرات المؤذنين إلى حريمه من أعلى مئذنة المسجد.[2]

6. مشاريعه العمرانية و الدفاعية:

يعود بناء قصر المشور إلى رغبة يغمراسن في توسيع الخِطة العمرانية لعاصمته. أما إبعاد موقع المشور من المسجد الكبير، فسمح بتهيئة عمرانية لكل الفضاءات المستحدثة مما أدّى إلى امتداد النسيج العمراني في الناحية الجنوبية الشرقية من الحي المستحدث في العهد الموحّدي (حارة الرماية ودرب حلاوة ومشارف باب الجِياد) إلى حي الرحيبة شرقي قصر المشور(درب سيدي الوزان والدرب الفوقي و درب السرور و درب الشَّاوْلي وحيّ الغسَّالين إلى مقربة من مقر قاضي الجماعة، بالمكان الذي يوجد به اليوم نزل ("المُغرب"). وسيكون

---

[1]– روج المستشرقون (جورج مارصي و ألفرد بال بأن هذا المرتفع هو المكان الذي ضرب يوسف بن تاشفين خيمته عند محاصرة أڤادير(تلمسان القديمة)، و هو أمر مستبعد إذْ أن ابن تاشفين رفع خيمته بالمرتفع الموجود خارج باب الجياد عند المرج الذي نسب إلى جكانة، قبيلة ابن تاشفين و حرف العامة النطق به من " مرج جكانة" إلى مجكانة (إدغام) Metchkana & Medjkana

[2]– نبطل هذا الزعم بأن بناء المئذنة تم بعد بناء المشور بفترة زمنية تزيد عن خمسة عشر سنة. هذا وحتى و إنْ افترضنا نظرة المؤذنين لحريم السلطان، فالذي يصعد لشرفة المئذنة يتأكد بنفسه من استحالة النظر من هذه الشرفة لأن مصممها جعلها عميقة إذْ يزيد علو جدار الشرفة عن قامة إنسان عادي. تصلح هذه الشرفة إذاً لمن يراقب السماء (مراقبة الأهلة) أو يراقب الأفق (معاينة الشفق أو مراقبة إنذار ناري). ومن ناحية أخرى فسمك جدار الشرفة لا يسمح برؤية ما بأسفل المئذنة. ثُم كيف يتسنى لمن ينادي خمس مرات في اليوم "حيا على الفلاح" أن يجرأ بالنظر نحو ما لا حق له فيه؟ و لو ألقى هذا المؤذن بنظره إلى الأسفل فهل كان زوج يغمراسن يقف في شرفة القصر البالي أو يشتغل بسطحه؟.

لحي الرحيبة السَّبق في استقبال العائلات الأندلسية التي بدأت تتوافد على تلمسان. كما بادر يغمراسن بنقل صناعة الحلي الذهبية والفضية من سوِيقة إسماعيل (بالحي المرابطي) إلى المنطقة المستحدثة بمحاذاة باب البنود، جنوب غربي القصر البالي، مقربا إياها من المشور. أما المنطقة الموجودة بين المسجد الكبير و المشور فأبقاها دون تعمير و هي التي ستخصص باستقبال القوافل التجارية، إذْ في عهد يغمراسن بادر الإخوة المقري من تهيئة الطريق العابر للصحراء والذي سيعرف بطريق الذهب. لقد أدرك السلطان أهمية العامل الاستراتيجي في الجانب الاقتصادي فأحسن استعماله. و سيكون لهذا الإجراء مع خَلَفه نتائج جدّ إيجابية.

و من أعماله العمرانية، أنه أمر بتشييد مئذنتين الأولى بالمسجد العتيق بحي أڤادير والثانية بالمسجد الكبير بوسط المدينة. و نشير هنا إلى أن يغمراسن رفض أنْ ينقش اسمه على هذين المعلمين المعماريين اللذين يشهدان على قوة الإبداع الفني بالمغرب الأوسط.[1]: إنه رفع برجين للمراقبة على هيئة مئذنتين، وهو الأمر الذي مكّنه، فضلا عن جواسيسه، من رصد تحركات الحفصيين و المرينيين على السواء و التأكد من نواياهم قبل وصولهم إلى مشارف تلمسان قبل ثلاثة أيام على أقل تقدير.

و تحسبا للخطر الداهم من الناحية الغربية، قام بتدعيم السور الغربي

---

[1]– تناقل الرواة أنه استأذن العارفون بالبناء من يغمراسن في نقش اسمه على المئذنتين فأجابهم بالزناتية: يسنت ربي أي الله يعلم ذلك. وفي واقع الأمر كانت للسلطان اهتمامات دفاعية أملت عليه القيام برفع المئذنتين. فمن يصعد إلى شرفات المئذنتين ويتمعن في المشهد و يدرس خصوصيات العناصر المعمارية الموجودة بالشرفتين وبالجوسق، يتأكّد من أنّ جواب يغمراسن للبنائين ورد علينا ناقصاً: ما من شك أنه قال: "**الله يعلم القصد [الحقيقي من تشييدي للمئذنتين]**"

وإحداث باب كشوطة[1] (تمت تقويتها سنتين قبل سقوط الدولة الموحِّدية)

7. وصية السلطان يغمراسن لخلَفه:

يعتبر يغمراسن من السلاطين الأفذاذ ذوي النظر الثاقب، بوضعه وصية لولي عهده، ابنه عثمان، رسم له فيها خُطته للسياسية الخارجية الواجب إتباعها مع جيرانه. هذه الوصية التي أوردها ابن خلدون في كتاب العبر[2] في نصف صفحة، كانت كافية للتعرف عن حِنكته الدبلوماسية. لقد أوصى بالدفاع لا بالهجوم بالجهة الغربية، و حثّ على توسيع رقعة الدولة في الجهة الشرقية. (بالمنطقة الممتدة من نهر شلف إلى مشارف بجاية) و ما يلفت الانتباه أن كل سلاطين بني عبد الواد طبقوا الوصية بحذافيرها. هذا ونشير إلى أنّ وصية يغمراسن بمهادنة المرينيين، ليست ناتجة عن خوفه من بطشهم، بل حنَّكَته التجارب على أن الغلبة في الميدان العسكري تكون في أكثر الحالات للمتفوق عددا. فكان بإمكان الدولة المرينية تجنيد فعليا عدد كبير من المقاتلين في فترة وجيزة وذلك نتيجة ظاهرة الاستقرار التي يتميز بها قطر المغرب الأقصى، وهي ميزة تنبه لها من قَبلُ، الخلفاء الموحدون، إذْ كانوا يعلنون الجهاد بمقرهم الأول: مراكش العاصمة التي أنشأها المرابطون. وعلى الرغم من الموقف العدائي للموحدين إزاء المرابطين، لم يجرأ أي خليفة على نقل العاصمة إلى مكان آخر بسبب ما ترمز إليه كنقطة تجمع لجند الجهاد. أما المرينيون الذين اختاروا مدينة فاس عاصمة ملكهم، مع احتفاظهم بمراكش كعاصمة ثانوية، بعد زوال الحكم الموحِّدي. و كانت مملكة تلمسان تفتقر لمثل هذه الميزة (ميزة التمسك بالأرض

---

[1]– يحي بن خلدون: غية الرواد، ج1 ص115 عرفت أيضا بباب فاس، توجد بمكان غير بعيد عن الملعب البلدي. ويقال أن الاسم يفيد معنى القوة و الضخامة.

[2]– ع. بن خلدون: كتاب العبر، ج 13 ص189

والاستقرار بها)، بسبب شيوع ظاهرة الترحال في ريفها. لم تكن إذاً مهادنة آل مرين ، صادرة عن نقص في عزيمة السكان في الدفاع عن الرقعة الجغرافية أو تخاذل من أسرة آل زيان الحاكمة. و لتأكيد ذلك نورد الحديث الذي دار بين السلطان الزياني أبي ثابت المهزوم من قِبل السلطان المريني أبي فارس عنان الذي تمكن من استرجاع تلمسان(1353م). قال أبو عنان لأبي ثابت:

– كيف رأيت أبطال بني مرين؟ فأجابه أبو ثابت:

– و اللهِ ما أَعانكم إلاً السعد، أما الرجولة فقد غلبناكم فيها.[1] استند جواب الزيانيِ لماَ حدث في معركة سابقة للتي انهزم فيها، وكانت فيها قوات الفريقين المتواجدة في الميدان متقاربة في العدد، فرجحت كفَّة الزيانيين.

8. جهود عثمان بن يغمراسن في مواصلة بناء دولة بني عبد الواد:

نشأ و ترعرع الآبلي في عهد أبي سعيد عثمان، ثاني سلاطين دولة بني عبد الواد. ومع تنفيذ السلطان عثمان لوصية أبيه في مهادنة المرينيين قام توطيدا لملكه بإرغام قبائل توجين بجبال الونشريس و قبائل مغراوة بحوض شلف و جبال الظهرة، الخضوع لسلطانه، كما انصب اهتمامه على الجانب الاقتصادي على وجه الخصوص فبادر بعقد معاهدة تجارية مع إمارة أراڤون Aragon سنة 1286م أحسنت شركة الإخوة المقري استغلالها فتدفقت الثروة على تلمسان.

9. أثر الموقع على العلاقات السياسية مع الجارتين:

هذا و أثر موقع المدينة المتميز على العلاقات الاجتماعية و الاقتصادية والسياسية لسائر أقطار المغرب. فالموقع الذي كثيرا ما تغنى به الشعراء والأدباء والذي مكنها من الريادة في عدد من المجالات، تسبب لها أيضا في محن كادت

---

[1]– محمد بن عبد الجليل التنسي، نظم الدر و العقيان، ص: 155

أن تزيلها من الخريطة السياسية. لقد وصفها يحيى بن خلدون بجوهرة المغرب (و الجوهر معرض للنهب) و يقال أن هارون الرشيد صرح لما وصله خبر استيلاء إدريس الأول عليها بما يلي: "تلمسان باب المغرب، ومن ولج الباب استولى على الدار"[1]، وذكرها لسان الدين بن الخطيب، مهنئاً السلطان المريني أبا سالم حين استولى على تلمسان سنة761 هـ/1360م بأنه "فتح باب الحج و كان مسدودا"[2] ولقبها الشريف الإدريسي بـ: قُفل المغرب. فمدينة تلمسان هي في آنٍ واحد جوهرة المغرب الإسلامي ومتجره و عتبته ومنفذه للحج.

فكلما ازداد تألق تلمسان في ميادين الحياة، ازدادت رغبة الطامعين في الاستيلاء عليها، و في كل مرّة يجد الطامعون المبرر لحركتهم ضد تلمسان. وبما أن دولة المغرب الأوسط هي من الناحية الجغرافية بمثابة همزة الوصل بين طرفي المغرب الكبير، فهي كبش الفدى عند كل تحرك للجارتين، وتصير أراضيها ميدانا للمعارك، يترتب عليها فقدان السلطة المركزية لنفوذها على أقاليمها الدانية والقاصية. فكيف تطمح تلمسان بالنجاة وهي وسط ميدان المعارك؟ لهذا السبب لم تخل عشرية من صراعات، فتلمسان هي دوما إما في مواجهة بني مرين أو بني حفص، و إذا آمنت الجانبين، فهي في صراع مع المنافسين من الأسرة الحاكمة، أو في تطاحن مع شيوخ القبائل العربية والبربرية القاطنة في إقليمها. فكثيرا ما كانت هذه القبائل تتدخل في الشؤون السياسية للمملكة. كانت تلمسان في عصر الآبلي قد تعرضت إلى خمسة وعشرين حصارا دام أحدهم ثماني سنوات و ثلاثة أشهر وخمسة أيام، و هو أطول حصار

---

[1]- تاريخ الجزائر في القديم و الحديث، مبارك الميلي، ج 2 ص 88

[2]- نفح الطيب، المقري. ج5 ص38:

أطاع لساني مدحك إحساني *** و قد لهجت نفسي بفتح تلمسان

(1299–1307) تعرضت له مدينة متوسطية(إذا استثنينا حصار طرواده، Troie)[1]. فصارت مدينة تلمسان به، مضرب مثلٍ من أجل الدفاع عن مبدأ حرية اتخاذ القرار. لقد لقي زهاء مائة وعشرين ألف من التلمسانيين حتفهم– حسب رواية يحي بن خلدون.[2] – في هذا الحصار الذي ضربه أبو يعقوب يوسف المريني.

إن إصرار يوسف المريني محاصرة تلمسان، طيلة هذه المدّة و تشييده "تلمسان الجديدة" أو "المحلة المنصورة"، ليس نابعا من رغبته في الاستظهار أمام منافس يجب إخضاعه مهما كانت التكاليف، أو لأخذ ثأر من عدوٍّ، بل ليقينه من أنه لن يحقق الوحدة السياسية للمغرب، ما دامت مملكة تلمسان قائمة. ولإشعار حكّام تلمسان بعزمه على القضاء عليهم سياسيا بدأ يستقبل الوفود بالمنصورة و كأنها حلت محل فاس سياسيا فشيّد بها ما لم يُحقَّق بمدينة مغربية أخرى: مسجد ضخم بهندسة و زخارف فاقت كل ما أُنجز من قِبَلِ المرينيين في مجال العمارة. إنّ رغبته في وحدة المغرب تحت راية واحدة قصد استرجاع الأندلس، هي التي تفسر لنا عدم اكتراثه لبقائه بعيدا عن عاصمة مملكته طوال هذه المدّة دون حدوث اضطرابات بربوع المغرب الأقصى. بقي إذن أبو يعقوب يوسف محاصرا تلمسان إلى أن اغتيل في فراشه فتأخر تنفيذ المشروع إلى حين مجيء حفيده السلطان أبو الحسن علي المريني، بعد مضي ثلاثين سنة من هذه

---

[1]– مدينة عتيقة في آسيا الصغرى، ورد ذكرها في إلياذة هوميروس Homère. حوصرت من قِبل تكتل يوناني مدَّة عشر سنوات. تمكن البطل أوليسيوس Ulysses الأثيني من الدخول إلى المدينة بحيلة الفرس الخشبي

[2]– يحي بن خلدون: بغية الرواد، ج 1 ص 125

المحاولة. وكان أبو الحسن نفسه قد عانى كثيرا أمام أسوار تلمسان و لم يتمكن من دخول المدينة إلاّ بعد مضي سنتين كاملتين (737/ 1337). ثمّ أنه لم ينطلق في تحقيق خُطته إلاّ بعد تيقُّنه من خضوع بني عبد الواد له، و عند ذلك فقط تحرك لضم إفريقية لممتلكاته، فتمَّ له بذلك إعادة توحيد المغرب الإسلامي تحت سلطانه و لوحده (748هـ/ 1348م)، و لو لفترة وجيزة جداً[1]

ثانيا. المؤثرات الاقتصادية:

تقع مدينة تلمسان في مفترق الطرق التجارية الرئيسية لمنطقة المغرب، فهي، بتواجدها على سفح جبل، محمية طبيعيا من ناحية الجنوب، و تشرف من ناحية الشمال، على سهل فيضي خصيب يؤمن لها حاجاتها الغذائية من جهة، و يُعَد من جهة أخرى الممر الوحيد المؤمِّن للاتصالات البرية بين شرق البلاد و غربها (ذهابا وإيابا). أما الاتجاه شمال جنوب، فهو المحور الذي يربط بلاد الأندلس- تلمسان - واحات توات ومنها إلى ولاتن على مشارف السودان الربي؛ و يستحوذ هذا المحور على جل العمليات التجارية.

1.إحياء طريق الذهب[2].

عدّت تلمسان خلال القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، النقطة المفصلية بين جزئي طريق الرابط بين بحرين: بحر من الرمال الموصل إلى

---

[1] - إن ما حدث بالقيروان هو صورة عن الصراع القائم بين المنظور التسلطي للعشائر والمنظور الحضري التي ترغب الأسر الحاكمة الحفاظ عليه خدمة لمصالحها. وذلك ما سيثير انتباه ابن خلدون و تساعده على استخلاص العبرة.

[2] - عرف هذا الطريق منذ العهد الفينيقي و كان ينطلق من أيول (طرابلس الغرب)، ثم اعتمده الرومان. ومع تدهور الحكم الروماني اندثر . أعادت نشاطه الدولة الرستمية عند تأسيس مدينة تيهرت و التي لا يمكن فهم تطورها السريع و رواج لسلع بها دون هذا الطريق.

السودان الغربي مقصد تجار الذهب والخامات النفيسة، و بحر من المياه المتوسط، مصدر المنتجات المصنعة. فكل السلع الواردة على تلمسان من و إلى الأندلس تمرّ حتما بميناء هنين.[1] يمكن لنا على أساس الموقع الممتاز للمدينة ولمنفذها البحري، إدراك قيمة مبادرة الإخوة الخمسة الذين عزموا على إحياء طريق الجنوب مع تبني مدينة تلمسان كنقطة محورية. فلَوْ لم تكُن هذه العائلة متيقنةً من نجاعة وسلامة ما تقوم به ومتأكدة مما تجنيه من ثروة، ما تحملت إطلاقًا الأعباء وما تحدّت الأخطار وتكفلت بحفر مئات الآبار ورفع الحيطان وبناء الديار والأُطُم[2] على طول الطريق من تلمسان إلى وَلاَتَنْ بأقصى صحراء موريتانيا حاليا. إن عملية تأمين الطريق وضبط السلع و تسيير شؤون شركة المقريين، فرضت على الإخوة الخمس التوزُّع على النقط الحساسة لهذا الطريق (اثنان بتلمسان، واحد بفاس، واحد بسجلماسة، وواحد بوَلاَتَنْ)[3]تنظيم محكم أحرج آل مرين الذين بادروا للاستفادة المادية من التبادلات التجارية –التي قال عنها صاحب "نفح الطيب" أن كل من قام برحلة واحدة لا يحتاج خلال حياته كلها لعمل– بالسيطرة على منطقة سجلماسة.

2. تشييد القيصرية:

كان عثمان بن يغمراسن، قد تفطن للأهمية الاقتصادية للطريق العابر للصحراء، فقام خلال السنوات الأولى لتوليه الحكم بربط علاقات تجارية مع

---

[1]– نظرا لأهمية مرفأ هنين في ربط المغرب الأوسط بشبه جزيرة إيبريا، كانت السلطات قد عينت لحراسته فرقة عسكرية كان يقودها خلال العقد الأخير من القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي)، إبراهيم الآبلي والد الإمام الذي نسعى للتعريف به. أنشئ مرفأ هنين في عهد الدولة الموحدية.

[2]– الأُطم(ج آطام): محطات محصنة في طريق القوافل التجارية

[3]– أحمد المقري، نفح الطيب، مج 5 ص

مملكة أراقون ARAGON. أسفرت المعاهدة المبرمة سنة 1286م على تشييد القيصرية (Kissaria) بمركز مدينة تلمسان مع السماح لتجار إسبانيا ببناء كنيسة لهم داخل القيصرية. وما القيصريةُ إلاّ فندقٌ انحصر مجال نشاطه في تبادل المنسوجات[1]، و هو الأمر الذي حذا بكل الجمهوريات المستقلة المطلة على المتوسط من التنافس قصد الحصول على فندق داخل المدينة، فصارت بالتالي مدينة تلمسان من أهم المراكز التجارية بالضفة الجنوبية للحوض الغربي للمتوسط فتعددت المصادر و تنوعت المنتجات بالنسبة للقوافل العابرة للصحراء. و يخبرنا في هذا المجال المقري الجد عن موقف السلطان عثمان بن يغمراسن الذي عدّ هذا الطريق الركيزة الأساسية للنشاط الاقتصادي التلمساني، إذْ صرح هذا الأخير بما يلي: "لولا الشّناعَة لم أُنزِلْ في بلادي غيرَ تجُار الصحراء الذين يذهبون بخبيث السلع ويأتون بالتِّبْر الذي كلّ أمر الدنيا له تَبَع. ومَن سواهم يحمل منها الذهب و يأتي إليها بما يضمحل عن قريب ويذهب، و منه ما يُغير من العوائد ويجر السفهاء إلى المفاسد"[2]

هذا و كمُنت الأهمية الاقتصادية لتلمسان ليس فقط في الجانب التجاري، بل تمثلت أيضا في الجانب الإنتاجي، إذْ تعدّدت الصنائع و الحرف للجنسين.

3. النشاط الحرفي:

ينشط أصحاب الحرف بالأحياء الانتقالية: أي بالفضاء الأوسط بين مركز المدينة والأحياء السكنية، و بالضبط في الجزء المحاذي للأحياء السكنية. وهو الجزء

[1]– و هو الأمر الذي أدى بأبي تاشفين الأول (1317–1337) بوضع الذراع الملكي على بابها كمرجع رسمي لفض النزاعات بين البائع و المشتري.

[2] –، أحمد المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، مج 5 ص 206

الذي تكثر به محلات الحرفيين مثل "الطارمات"[1] و المصريات[2]، كما توجد بهذا الحي الحرفي دروب غير نافذة بها عدد من السكنات. لذا عرف هذا الجزء من المدينة بالحي الانتقالي. و قد سايَر ازدهار الحرف نمو المدينة العمراني. لقد تطورت الحرف والمهن تلبية للطلب المحلي أولاً ثمّ للتصدير من خلال المحور التجاري شمال– جنوب. و من البديهي أنْ تمركزت بالمدينة بعض الحرف منذ الفترة الرومانية (تعدين الحديد والنحاس لمنطقة بني سنوس، دباغة الجلود وإنتاج الفخار، مطاحن القمح ومعاصر الزيتون). و نتيجة لتزايد نشاط الحرفيين، تعددت بالمدينة تنظيماتهم وقوِيَ نفوذ أُمَنائها حتى وضعت للبعض من هذه الحرف مقرات خاصة بها، على شاكلة فندق الرمانة[3] الذي شيد لعرض منتجات دور الدباغة أساساً، ثم لإيواء مقر أمين الدباغين المشرف على أخلاقية المهنة، وعلى عمل الدلالين قصد تحديد سعر المنتجات يوميا. قام إذا فندق الرمانة بوظيفة "سوق العملة (Bourse)" لدى الدباغين.هذا و نشير إلى أنه ما عدا حرفة "الدرازة" المنتجة للأغطية الصوفية (بورابح) فكل المهن اختصت بحارة أو حي أو درب(الصباغين، السراجين، الخراطين، الحلفاويين، الصياغين العطارين، الحجامين...). يفسر لنا هذا المنظور، سبب مبادرة يغمراسن في نقل حرفة المسوغ من سويقة إسماعيل (الصاغة القديمة) إلى مقربة من باب البنود، (بمحاذاة مسجد أبي الحسن التنسي) أي إلى حارة رأس الصاغة. يندرج قراره هذا

---

1 – بناء تحت أرضي مخصص في غالب الأحيان إلى حرفة الدرازة

2 – بناءات علوية يتهافت عليها بعض الحرفيين الذين يريدون الحفاظ على أسرار مهنهم

3– يوجد بالقسم الانتقالي للمدينة بين مركز المدينة و القسم السكني. يعرف الآن بمقهى الرمانة (هو اليوم عاطل عن العمل)

في إطار رغبة السلطة في مراقبة انتاج المعادن النفيسة لا سيما عملية إنتاج العملة الذهبية.[1]

4. حرف الحيز الخارجي لأسوار المدينة:

على هذا المستوى تبرز نجاعة الخِطة العُمرانية التي اعتمدتها تلمسان. لقد تم إنشاء مقرات الحرف المزعجة بدخانها أو غبارها أو ضجيجها أو أحجامها بالحيز الخارجي لأسوار المدينة (أما أفران الجير فكانت دوما بجوار المقالع). تفسر هذه الهيكلة العدد المرتفع لأبواب المدينة الذي فرضه الجانب النفعي المصلحي[2] (الحيز لا يزيد بكثير عن أربع كيلومترات، لكن فتح به ما يزيد عن ثلاثين بابا). سمحت هذه الأبواب للحرفيين بالالتحاق بمقرات عملهم دون عناء كبير. فالسور وإن كانت وظيفته الرئيسية تكمن في الجانب الدفاعي، كانت له وظيفة ثانية لا تقل أهمية عن الأولى وهي خاصية تميزت بها تلمسان عن العديد من مدن الغرب الإسلامي: إنها تسمح للحرفيين بالالتحاق بأماكن عملهم بسرعة. لقد امتثلت تلمسان، بإبعادها الصناعات الملوثة أو المزعجة من المدينة، للمبدأ الذي تضمنه الحديث النبوي الشريف:" لا ضرر و لا ضِرار" و الذي يعدّ اليوم مبدأً لحفظ الطبيعة.

5. النشاط الحرفي المنزلي:

يكتمل النشاط الاقتصادي لمدينة تلمسان بما كان يقدمه العنصر النسوي

---

[1]– كان الدينار الزياني يعدّ من أثقل دنانير الغرب الإسلامي إذ كان وزنه يزيد عن أربعة غرامات، هو أثقل دينار بالنسبة لبلدان المغرب.

[2]– كان عدد كبير من اليد العاملة التلمسانية يعمل حول الحيز الدفاعي.

من إنتاج، إذْ لم يخلُ بيتا تلمسانيا في عصر الآبلي من منسج أو من مغزل أو طِبلة.[1] فكان وسط الدار يتحول كل مساء إلى ورشة متعددة الحرف. فبالإضافة إلى الطرز بخيط الذهب (المجبود)، أو تهذيب القطع الحريرية (الفتيل)، كان العنصر النسوي هو الذي يزوّد ورشات النسيج بالخيوط الرفيعة التي اشتهرت بها المدينة بكل أقطار المغرب.[2] كما كانت النسوة تلبي حاجة أسواق المدينة من الأصواف المعدة للنسج والسجاد و الزرابي.

إن إنتاج النسوة بالمنازل هو الذي كان يزود الطرازين والخياطين بالمادة الأولية، علما بأن الدرازة كانت ثاني حرفة بتلمسان بعد الدباغة. لقد ساهم الاقتصاد المنزلي بقسط وافر في التنمية الاقتصادية للمدينة فكثيرا ما تباهت المرأة التلمسانية بوصف ابنتها بـ:"كل أُصْبع بصنعة"، و هو الدليل على أن جل العناصر النسوية بما فيهن الفتيات و بغض النظر عن المكانة الاجتماعية لعائلتها، قد ساهمت فعليا في رفع فائض القيمة. لم يكن المنزل إذاً بمعزل عن الحياة الاقتصادية. إن مساهمة العنصر النسوي في الدخل العائلي هو الذي مكن العديد من الأسر التلمسانية أنْ تظهر ميسورة مادياً.

عاش إذن الآبلي في مدينة ذات نسيج عمراني محكم و حيوية اقتصادية مؤكّدة وذلك على مستوى الأقسام الثلاثة للمدينة إذْ كانت تتم المبادلات التجارية على مستوى الأسواق و "السويقات"، وتتم العمليات الإنتاجية على مستوى الحارات والحيز الخارجي لسور المدينة و داخل المنازل. و ما من شك أن الآبلي الطفل قد شارك على غرار أقرانه في العملية الإنتاجية إما بتنقية المواد الأولية أو

---

[2]– آلة خشبية بفكّين، تشد بها الحرفية القطعة من القطيفة التي تقوم بطرزها بخيط الذهب

[3]– يحي بن خلدون، بغية الرواد،

التصفية أو النقل من المنزل إلى سطحه أو إلى السوق. بقي لنا التعرف على التشكيلة البشرية التي عمرت المدينة والتي تكفلت بإنماء الجانب الاقتصادي بها.

ثالثا. المؤثرات الاجتماعية و البشرية:

كما أثر الموقع على التشكيلة البشرية التي يتألف منها مجتمع منطقة تلمسان. فباعتبار المنطقة معبرا إجباريا للأمم السالفة، فما من شك أنْ آثرت عناصر كثيرة التوقف بها، فتنوعت بذلك التركيبة البشرية المكونة للجماعة. ومع هذا يمكن تتبع تعمير المنطقة وفقا لأحداث مصيرية مرّت بها المنطقة من الفترة القديمة إلى نشأة دولة المغرب الأوسط خلال القرن الثالث عشر الهجري.

أ. التركيبة البشرية: كان مجتمع المغرب الأوسط و على رأسه المجتمع التلمساني يتألف من:

1 . سكان أصليون: عرفوا بأسماء عديدة على غرار شعوب المتوسط. ومن الأسماء التي اشتهروا بها: البربر. و هم العنصر السائد؛ فمنهم المستقر والمرتحل. تفاعل العنصر المحلي إيجابيا بأقليات وردت على المنطقة من كل أنحاء حوض المتوسط. فيهم الفينيقيون، واليونان، و الرومان، و الوندال، والقوط و الصقالبة. اتصلت هذه العناصر بالسكان المحليين ابتداء من النشاط التجاري الصادر عن ملاحين مهرة من فينيقيا. و تبع الوجود الفينيقي الاستعمار الروماني فالوندالي والبيزنطي. و من نتائج طول مدَّة التواجد الأجنبي ببلاد المغرب (ستة عشر قرنا) أنْ تأثر المغلوب بحضارة الغالب فتكلموا لغته و مارسوا طقوسه وتبنوا عاداته.

2 . مع الفتوحات الإسلامية وصلت موجة أولى من العرب بالمنطقة استقر معظمهم بتلمسان أو بمناطقها الساحلية (60هـ/ 680 م). و نشير إلى أن تأثير هذه الفئة بقي ضعيفا لقلة عدد عناصرها و لتباين و تسارع الأحداث.

3. تلتها خلال القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي موجة ثانية من العرب والعجم (يمنيون و فرس و غز) الذين رفضوا الحكم المركزي. هؤلاء وفدوا على المنطقة حاملين مذاهب سياسية (خوارج ومعتزلة وشيعة زيدية وإسماعيلية). هذه الفئة ستتاصرها الجماعات المحلية و تمكنها من بناء كيانات سياسية مستقلة عن الحكومة المركزية بالعراق. و مع هذه الموجة، تعزَّزت مكانة اللغة العربية التي ستُتَّخذ لغة رسمية، تدعيما للكيان الناشئ.

4. موجة ثالثة حلّت بالمنطقة ابتداء من أواسط القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي وكلّها من الرحل (بني هلال و بني سليم ومَعْقل والأحلاف). استقرت جلها بالسهول العليا الرعوية. وكان نصيب أحواز تلمسان من قبيلة مَعْقِل (التي سيتزايد عدد عناصرها لتصبح القبيلة السائدة من سهول أنڤاد على ضفتي وادي ملوية شمالا، إلى نجود وادي نون بالصحراء الغربية)، ومن جزء من الهلالية. لقد أحدث هذا النزوح تغييرا في مناطق تواجد بعض القبائل البربرية فكان عليها بالتالي البحث عن مجالات حيوية جديدة لها. ذلك هو حظ قبيلة بني عبد الواد التي أُرغمت على الانتقال من منطقة الزاب إلى المنطقة الغربية منه، و نزوح بني عبد الواد أبعد بدوره قبيلة تافرنت من أحواز تلمسان الجنوبية نحو مشارف الصحراء.

5 . ومع نهاية القرن الثاني عشر الميلادي / السابع الهجري بدأ توافد الأندلسيين إلى البلاد المغربية فكان نصيب تلمسان منهم وافرا ومن ضمنهم عائلة الآبلي. و فيهم العرب و البربر والمستعربين. ومما يميز هؤلاء كثرة

تمازجهم فيما بينهم، و مستواهم الحضاري الرفيع و الذي سيجعل منهم الفئة المرجعية فيما يخص الحياة اليومية وفيما يخص الانتماء اللهجي لسكان المدينة، إذْ سيطغي على النطق المحلي ضرب من الرقة و اللحن الأندلسيين، مع تحريف" القاف" "ألفا" ومع تحويل النطق بـ:"الضاد" إلى "طاء"، علما بأنّ التحريف الأخير مصدره اللهجة المحلية. وعلى هذا الأساس عدّت مدينتا تلمسان وندرومة ببؤرتا انصهار وتمازج بين مختلف العناصر المكونة للمجتمع.

6. تضاف إلى هذه الجماعات، فئتان من اليهود. فالفئة الأولى من أصل محلي و تعدّ من أقدم العناصر المستوطنة للمدينة قديما. تتألف أساسا من الطبقة الشغّيلة في الحرف البسيطة كالبرادعيين واللباديين، و عمال في التعدين من حديد ونحاس. قدم معظمهم من منطقة بني سنوس.[1] أما الفئة الثانية التي بدأت تتوافد على المدينة في عهد الآبلي، نزحت من الأندلس. فتتألف من أصحاب مِهن حرة : أطباء و حرفيي المصوغ ورصّاعي الخشب والمعادن النفيسة، وتجار مهرة.[2]

7. لا يفوتنا أن نذكر الأقلية الأوربيين التي استقرت مدة بتلمسان، إذ كانت مجموعة من النصارى تشكل الحرس الأميري ليغمراسن والتي تم إبادتها حين محاولة اغتياله سنة 652 هـ/1254م. كما وُجدت أقلية ثانية ابتداء من 1286 كانت تعمل بالقيصرية والفنادق الأوربية والتي بقيت تنشط بالمدينة إلى مطلع لقرن السادس عشر، قُبيل مجيء آل عثمان. هذا ولم تكْمُن الصعوبة في تعدد العناصر واختلاف مشاربها وتصادم مصالحها الظرفية إذ أن سعة المجال

---

[1]– و إنْ كانوا من أصل بربري إلاّ أننا نعدهم ضمن الأقليات وفقا لانتمائهم العقائدي و لانتمائهم الاجتماعي.

[2]– سيتعاظم نفوذها بعد عصر الآبلي

الحيوي و وفرة الموارد كفيلان بإزالة كل العقبات قصد الرغبة في العيش الجماعي. بل كان لنمط الحياة المتفاوت بين الحضر والرحل، أثر بالغ الأهمية في هيكلة المجتمع.

ب. الخصائص الاجتماعية لسكان المغرب الأوسط: كان مجتمع المغرب الأوسط يتألف من جزأين متناقضين في أسلوبهما المعيشي: أقلية مستقرة بالمدن القليلة جدا، وأغلبية من الرحل تجوب السهوب والفيافي، و لا وجود لفئة اجتماعية وسطى (ما عدا جماعات الفلاحين الناشطين بالأحواز المباشرة للمدن و هي من حيث المصالح تعدّ ضمن الفئة المستقرة لكن أقلّ مستوى حضاري منها). هي وضعية تفسر لنا انهماك السلطة المركزية في محاولاتها المتكررة لإخضاع القبائل المتواجدة في إقليمها و تُبصّرنا في الوقت نفسه بالعوائق التي تقف في وجه وحدة المغرب الأوسط قبل الكلام عن وحدة المغرب ككل. فكيف يمكن التأسيس لدولة قوية وأغلب سكانها من البدو الرحل؟ إن صعوبة بناء دولة مستقرة فرضت على السلطات المركزية لبني عبد الواد استبعاد إدراج موضوع وحدة المغرب ضمن مشروعها، كما تفسر لنا أيضا موقف السلطات المركزية للدولة من مهادنة الجار القوي بعدد سكانه المستقرين. عايش الآبلي في شبابه هذه التناقضات، وما من شك أنها أثرت في تكوين شخصيته. ويمكن أن تكون هي من ضمن الأسباب التي أدّت به إلى رحيله عنها كما فعل سابقوه من أمثال محمد بن عمر بن خميس الوزير والفيلسوف والأديب.

ج. النتائج الاجتماعية لنزوح القبائل العربية إلى منطقة المغرب وأثرها في المجالين السياسي و الاقتصادي. و إنْ لم تكن مدينة تلمسان قد تأثرت بصفة مباشرة بنزوح القبائل العربية من الصحراء الشرقية لمصر، يهمنا التعرف على آثاره السلبية المسجلة على رقعة دولة المغرب الأوسط. لقد بادرت الإمارات

المستحدثة بعد رحيل الفاطميين بإنشاء مدن جديدة كمدينة أشير من قِبل الزِّيريين والقلعة من قبل الحمَّاديين (أبناء عمومة الزِّيريين)، وذلك بنِيَّة التأثير على قبائل الرحل قصد استقرارهم. إلاّ أن أسلوب التعامل الذي جاءت به هذه القبائل العربية الرعوية أفشل الجهود الرامية إلى تمصير الرحل وبناء مجتمع مستقر فاِندثرت بذلك المدن الحديثة النشأة. ذلك أنّ الاستقرار يعدّ العنصر الأساسي لنشأة دولة لا تزول بزوال مؤسسيها. و من المدن التي اندثرت مع حداثة تأسيسها : المسيلة وأشير وقلعة بني حماد. كما أصاب التقهقر مدنا أخرى سبقتها في النشأة من أمثال طُبنة ورقادة وبغاية. إن ظاهرة قلة المدن بالمغرب وعلى وجه الخصوص المغرب الأوسط والتي أشار إليها عبد الرحمن بن خلدون و غيره، تعدّ من النتائج السلبية لهذا النزوح. وهي ظاهرة تساعدنا على الوقوف على سبب تمكن مدينة تلمسان (في غياب مدنٍ أخرى تنافسها)، من استقطاب العباقرة من النواحي الأخرى. فإذا استثنينا بعض التجمعات السكنية الساحلية (تنس و برشك) و مدينة ندرومة المجاورة أو مليانة والمدية الموجودتين بالجهة الشرقية من رقعة الدولة، تُعدّ مدينة تلمسان أكبر نقطة استقرار موجودة بالقطر كله. أما موقعها الاستراتيجي ومناخها المعتدل و وفرة مياهها جعلوا منها منطقة زراعية خالية من المجالات الرعوية وبالتالي جنّبُوها أضرار نزوح الرحل إليها. تميزت إذاً تلمسان ببيئة طبيعية واجتماعية جد مناسبة. و كان لهذه التغييرات الاجتماعية، بالغ الأثر في الحياة الاقتصادية. فالعصبيات الجديدة التي فازت بالسلطان تزايد نفوذها وقويَ مركزها بالمغرب الأوسط وذلك بسيطرتها على الموارد الأساسية ومراقبتها للطرق التجارية العابرة لمجالها. كما للجانب الاجتماعي وقع قوي في التكتلات السياسية الجديدة، فالأسر الحاكمة المحلية الأصل، كثيرا ما احتاجت إلى دعم من عشائر عربية. فكل الكيانات الجديدة أخذت بهذا المبدأ السياسي

الخطير على صيرورتها. إن هذا التنظيم العشائري الذي استحسنته الكيانات السياسية سيعوقها عند اتخاذ القرارات الحاسمة و يمنعها من تحقيق الاستقرار السياسي، كما يحجب عنها السبل المؤدية للوحدة المنشودة قصد استرجاع الأندلس والعودة إلى الرقعة الجغرافية للغرب الإسلامي في عهده الذهبي. ويعود هذا الوضع المزري في رأينا إلى الحسابات الظرفية لهذه الأسر الحاكمة وضيق رؤاها السياسية المتناقضة مع المتطلبات المتعلقة بوحدة المجال السياسي للأمة: هناك تناقض واضح بين (كُلّية) الأمة الراغبة في وحدة المغرب، و(جزئية) العشيرة الطامعة في الاحتفاظ بمصالحها الآنية. ولا يُفسَّر موقف عبد الرحمن بن خلدون الناقم على التكتل القبلي الذي انتصر على أبي الحسن المريني بمعركة القيروان في شهر محرم من سنة 749 الموافق لـ: 1348/4/7م، إلاّ من هذه الزاوية. (ما حدث هو تكتل مصلحي تألف من قبائل بدوية من البربر ومن العرب على السواء) و لتوضيح الفكرة: كان أبو الحسن المريني قد خسر معركةً حاسمة ضد المسيحيين بمدينة طريف Tarifa بساحل الأندلس في جمادى الثانية سنة 741 هـ الموافق لـ: 1340/11/28 و التي نتج عنها أيضا ضياع منطقة الجزيرة الخضراء Algésiras. فعلى الرغم من أن السلطان المريني فقَد في المعركة زوجته الحفصية وأحد أبنائه ومجموعة من خيرة قواده وجنده (منهم والد لسان الدين بن الخطيب)، إلا أنه لم يفقد الأمل في قُدُراته على استعادة بعض الأجزاء من الرقعة الأندلسية، لذا نراه مباشرة بعد هزيمته، يعود إلى تلمسان و بها يبدأ في تحضير الحملة[1] لدخول مدينة جزائر بني مزغنة وإقليمها، واستكمال وحدة المغرب باستيلائه على تونس عاصمة المغرب الأدنى، إلاّ أن

---

[1]– استعمل عبد الرحمن بن خلدون عند خروج الجيش من تلمسان العبارة التالية: "كان[أبو الحسن] يجرّ معه الدنيا"

نكبته بواقعة القيروان تجعله يتيقن من استحالة استرجاع القطر الأندلسي ذلك لأن الكيان الذي يعتمد عليه يفتقد للأسس السياسية القارة و التي من شأنها تقديم الدعم المادي و المعنوي من أجل الدفاع والاحتفاظ بالأندلس. ومن هنا نرى أبا الحسن، حين توالت عليه – في السنة نفسها – النكبات بغرق أسطوله في عرض ميناء بجاية، و وقوف ابنه أبي عنان فارس في وجهه، يتخلّى عن السلطة – بعد مناوشات قلائل لم تكن في أغلبها لصالحه– و ذلك ليس على أنّ نتائج هذه المواجهات هي التي فرضت عليه التخلي عن الحكم لصاح ابنه وإنما استسلم للأمر الواقع: إنه تيقن من استحالة تحقيق مشروعه المتمثل في جمع شمل الأمة بالغرب الإسلامي. وجدير بنا على هذا المستوى أن نشير إلى أن أبا الحسن المريني تيقن بأن واقع المغرب الأقصى الاجتماعي والسياسي، ليس هو واقع المغربين (الأدنى والأوسط). فالمغرب الأقصى هو أكثر الجهات المغربية قابلية لتشييد كيان سياسي يعتمد على أغلبية مستقرة وعلى أكبر عدد من الحواضر. ألم يتم تأسيس الدولة المرابطية والدولة الموحِّدية فوق رقعته؟ لقد انتبه لهذا الأمر من قبل، عدد من العلماء، وسنوضح ذلك في أوانه. نستنتج من هذه المعطيات أنّ ظاهرة التمدن حققت بتلمسان في عصر الآبلي نموذج الإنسان المغاربي في المجالات الرئيسية التالية:

- في المجال الاجتماعي انصهرت داخل أسوار المدينة كل الفئات الاجتماعية الوافدة عليها من آفاق مختلفة و بأزمنة متتالية، مكونة بذلك جماعة مدَنية متسقة راغبة في العيش الجماعي و هي راضية بأحوالها. لا يعني هذا أن الجماعة المدنية هي لا طبقية، بل يتألف المجتمع من فئات تختلف مستوياتها من حيث المستوى المعيشي و الفكري و المكانة الاجتماعية: فيه ذوو المناصب السامية و العلماء وكبار التجار و الحرفيين والعمال البسطاء والعبيد. كما يتألف

أيضا من ذميين (يهود أصليين ونازحين من الأندلس). فالكل يعيش في وئام نسبي، إذ لم تتحقق في أي بقعة من المعمورة ملامح المدينة الفاضلة. وكان للآبلي منظوره في الموضوع سنتطرق له في حينه. و مما أكدته انطباعات الوافدين عليها أنهم أشادوا بموقعها ومواردها وسموّ مستوى سكانها. وقد أوجز وأحسن القول فيها عالمها و إمامها، ابن مرزوق الحفيد[1]

بلد الجدار ما أمرَّ نواها *** كلف الفؤاد بحبها و هواها

يا عادلي كن عاذري في حبها *** يكفيك منها ماؤها و هواها

- في المجال الثقافي:

اندمجت ثقافة محلية عتيقة متميزة بعاداتها و تصوراتها و نمط حياتها بثقافات الشعوب الوافدة و المتنوعة المشارب و المستويات الحضارية، فجاد الموقع بمناخه وتضاريسه بملمح جديد تبلور في قالب ثقافة إسلامية أفرزت سمات ميزته عن الأقطار المشرقية، فرغب الأهالي في الحفاظ عليها.

تتكلم الجماعة المدنية لغة عربية مُزجت بالعديد من المفردات المحلية دون خلل في أمر التواصل.

- في مجال التعمير و الاقتصاد:

حققت المدينة أرقى نموذج من حيث استغلال المساحة وحسن الإعمار. ومن هذا المنظور يمكن القول بأن الساهرين على التهيئة العمرانية انطلقوا فعلا من المبدأ الذي يعتبر المدينة كائنا حياً يسعى دوما إلى تحقيق النجاعة، فهي في تفاعل إيجابي مع كل طارئ بحثا عن التواؤم: هي حاضرة منشغلة بأمر مستقبلها بكل ما يحمله مصطلح "الحاضرة"[2] من معنى في بُعدَيْه الزمني و

---

[1]- المقري، نفح الطيب، ج 5 ص: 433

[2]- نعني بالحاضرة (cite) المدينة التي هي في آن واحد مركز إشعاع علمي و استقطاب للعباقرة

المكاني: هي كائن موجود في الحاضر في بحث متواصل قصد تعميق الملمح المدني الآني وتهيئة الملمح الآجل. هي حاضرة في زمنها ومحضرة لمجالها. وبتعبير وجيز، حققت المدينة في عصر الآبلي، شطرا وافرا من مضمون الاستخلاف والتدبير الواعي لعمارة الأرض، المنصوص عليه في السياسات الشرعية. إن مدينة تلمسان وخلال النصف الثاني من القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي)، كانت قد استوفت كل الشروط الرئيسية الكفيلة بتحويل مدينة عاصمة إلى حاضرة. وهي شروط دفعت الجماعة المدنية من تكوين شخصيتها المغاربية والاعتزاز بالانتماء إليها والاستقرار برقعتها. كان إذن لمدينة تلمسان من حيث أهمية الموقع و تبعاته السياسية ومقوماته الاقتصادية و نجاعة مكوناته البشرية، فضل كبير في تنشئة محمد بن إبراهيم الآبلي، إلا أن هذه العوامل وعلى الرغم من أهميتها الملموسة ميدانيا، تبقى عادية بالنسبة لجميع التجمعات السكنية وبالتالي فهي غير كافية لتكوين شخصية فذّة ... إنْ لم ترافقها حركة فكرية نشيطة تسعى إلى بلورة النتائج المادية إيجابيا لصالح مجتمع مدينة تلمسان. ذلك ما سنتطرق له في الفصل الموالي.

الفصل الثاني:

الحياة الفكرية بتلمسان

في عهد الآبلي

1. وقع المعتقدات السالفة و أثر أحداث المشرق في ذهنيات الأهالي:

أ. المعتقدات السابقة و أثرها في ذهنيات الأهالي

ب. أثار أحداث المشرق الإسلامي في بناء ذهنيات الأهالي

2. مكانة العلوم النقلية و العقلية

3. استقطاب العلماء

4. بناء المدارس

5. المناهج التعليمية و أثرها في بناء الفكر بتلمسان

قبل الحديث عن المستوى العلمي التي حظيت به المدينة، من الضروري التساؤل: هل تمكنت مدينة تلمسان من أن تطور معارفها لتُكسِبَها طابع العلم ؟ فالمسَلَّم به أن المعارف إذا وجدت البيئة الخصبة تتفاعل إيجابيا مع مجموع العوامل المتواجدة في محيطها أوالكامنة بها. تعدّ الأولى، عوامل خارجية والثانية عوامل داخلية. فالعوامل الخارجية تتعلق بالمستوى الحضاري حيث تتضافر المعطيات الجغرافية والتاريخية والاقتصادية والبشرية والسياسية، ساعية بذلك إلى نقلة نوعية تحوّل الانطباع إلى تصورات يتبناها الفكر، مبلورا إياها معرفة

متسقة.[1] و تعدّ هذه العوامل في رأي المناطقة، شروطا كافية لنشأة العلم[2]. وقد تمّ في الفصل الأول التعرض لهذه العوامل مبرزين فضل تضافر كل المؤثرات المذكورة أعلاه لنشأة المدينة التي صارت بسرعة مركز استقطاب ثم منبر إشعاع. أما العوامل الكامنة فيها والتي تعدّ شروطا ضرورية لنشأة العلم في حدّ ذاته، فهي تتعلق بالأسس العامة التي تحدد مسار المعارف و ظروف تحولها وبلورتها من معارف إلى علم. ويمكن تحديد ملمح هذه المجموعة المعرفية المتسقة و القابلة للتحول إلى علم على النحو التالي: تمر هذه المعارف من مستوى الممارسة التلقائية إلى مستوى الصياغة النظرية. ولن يحدث هذا التحول إلاّ بوعيٍ من الجماعة يجعلها تبحث عن التغيير قصد الارتقاء بمستواها، فتحدث النقلة النوعية ملغية بذلك الممارسات التلقائية العفوية ليحلّ محلها التنظير المؤدي إلى إدراك المكتسبات المعرفية الجديدة وتبنيها. كما تمر المعارف أثناء تحولها هذا، بثلاث مراحل. إنها تنطلق من الوصف الذي يحدد أبعادها لتنتقل إلى التجريب قصد إدراك ماهيتها و التيقن منها لتصل إلى الاستنباط المؤسس للتبني والدفاع عن العلم الجديد، مع التذكير أنه لن يحدث هذا التحول إلاّ بتبني مقاربة منهجية سليمة. فهل حققت مدينة تلمسان هذه المراحل و هل تمكن علماؤها من الإسهام في الحقل المعرفي؟ للإجابة، علينا التوقف عند أهم الأحداث الحضارية واستخلاص التحولات الحاسمة التي طرأت على مواقف الأهالي الذين عايشوا هذه الأحداث.

أولا: وقع المعتقدات السالفة وأحداث المشرق وانعكاساتها في ذهنيات الأهالي:

أ. المعتقدات السابقة و أثرها في ذهنيات الأهالي: (أو دور المثاقفة).

---

[1]– ع. الرحمن بن خلدون، المقدمة: الفصل5 فيما يجب مراعاته في أوضاع المدن، صص617– 621

[2]– التفسير الابستمولجي لنشأة العلم، حسن عبد الحميد، ص74 عالم الفكر 1986 الكويت.

نتيجة تواجدها بمنطقة عبور إجباري، تأثرت منطقة تلمسان بالحضارة الفينيقية التي اتصلت أول أمرها بسواحل الحوض الغربي من المتوسط. وتصنف هذه الحضارة من حيث الفكر بأنها مشرقية المشارب، أسست على مبدأ اللاّعنف والتعامل السليم (من تبادل تجاري إلى تفاعل حضاري). كما أثر هذا الفكر الشرقي بالمنطقة في الحياة الدينية إذْ تمازجت المعتقدات المحلية بأصنامها وآلهتها من أمثال الإله "يقش" (الذي لم تنمحِ آثاره إلاّ مع مجيء الإسلام)، بالمعتقدات المستوردة. و قد مارس البعض الوثنية بآلهتها المشرقية فعرفت المنطقة "عشتروت"و"بعل" و"تانيت"؛ وفي الوقت نفسه تسربت ديانة موسى عليه السلام إلى بعض بطون قبائل منطقة تلمسان (كومية ومغيلة، المتواجدة بالمنطقة الجبلية لبني سنوس)، إلاّ أنها لم تكن السائدة إذْ زاحمتها طقوس سحرية وقائية مثل الاعتقاد في الخامسة و الحلقة لإبعاد عين الحسود. و لما قضى الرومان على قرطاجة (148 ق.م) و حل محلها، بدأ هؤلاء بتحطيم التشكيلات السياسية المحلية، ذلك لأن الحضارة الرومانية مبنية على أساس الفكر الغربي الرافض لأراء غيره مع رغبة أكيدة في التسلط واستعمال العنف. فكانت على هذا المستوى القطيعة الأولى، إذ انتقل الفكر من منظور شرقي (الإقناع) إلى منظور غربي (التسلط والعنف). و من ناحية أخرى تبنَّت الضفة الجنوبية للحوض الغربي من المتوسط الديانة المسيحية (بروحها المشرقية) قبل الضفة الشمالية. و لما أعلنت روما المسيحية دينا رسميا (القرن الثاني الميلادي)، اِلتَفّ الأهالي حول شيعة القس دونات. St.Donat الذي صار مُعادٍ للكنيسة الرسمية بسبب انحيازها للسلطة وتأييدها للاستعمار ولاستغلالها الفاحش للأهالي، وبسبب انحرافها العقائدي الناتج عن عقيدة الأقانيم الثلاثة. إنّ اعتناق الأهالي للديانة المسيحية ليس له علاقة بسياسة"الرّومنة"، بل بمعاداة الاستعمار و"الرومنة" في حدّ ذاتها.

هو موقف ساعد على بقاء العلاقة بالتراث الفينيقي. وعلى سبيل المثال فالمنطوق السائد هو منطوق بونيقي، تفاعلت فيه معطيات محلية بمعطيات فينيقية. وبقي هذا المنطوق مستعملا إلى حين الفتح الإسلامي.

و قصارى القول، ساهم الفينيقيون والرومان على احتكاك الأهالي بديانتين سماويتين هيّأتا السبل للمغاربة في تقبل الدين الإسلامي فانضموا إليه لخلوه من التناقضات وحثه عن العدل والمساواة ورفضه للوساطة بين العبد و خالقه. ونتيجة لسرعة انضمام الأهالي للإسلام، أراد بعض المستشرقين التقليل من أهميته بتبرير انتشار الإسلام نتيجة ضعف البيزنطيين.[1]

ب. آثار أحداث المشرق الإسلامي على ذهنيات الأهالي بالمغرب: كان العامل الحاسم الذي دفع الأهالي لتبني الإسلام هو وضوح الجانب العقائدي فيه و على وجه الخصوص أمر التوحيد، إذ لا وجود لمشكل التثليث، فالخالق واحد أحد، صلة المؤمنين به مباشرة لا تقبل الوساطة وهو يرعاهم ويستجيب لدعائهم. انتقل الأهالي إذًن بواسطة هذه العقيدة من وضعية مبشَّرين بالرسالة إلى مبشِّرين به ولهَا. تعدّ هذه الوضعية نقلة نوعية في تفكير الأهلي تعمل على تقوية شأن المغاربة ضمن كيان الأمة الإسلامية إذْ أنهم صاروا رأس الحربة لكل عمليات الجهاد بالغرب الإسلامي[2]: لذا سيرابطون بالثغور الشمالية والجنوبية على السواء (من جبال البرانس مع الزناتيين، إلى نهر السنيغال مع صنهاجة الجنوب)، ومن تمّ سيشعرون بالرسالة التي أُنيطوا بها والمتمثلة في الدفاع عن تخوم دار الإسلام.

---

[1] - *Alfred Bel, La Religion musulmane en Berbérie. Pp 87-89. Paris 1938*

[2] – كان ثلثا الجند الفاتح للأندلس من أصل بربري

كما يمكن اعتبار الظروف العامة التي عايشوها مع الولاة خلال القرنين الأولين بمثابة المحك الذي سيشحذ عبقرية مجتمع مدينة تلمسان قصد بناء النموذج الفكري المتجدد مع كل طارئ. و قد أورد صاحب المقدمة عبارات تدل على أن المغاربة رغم حسن إسلامهم و إسهامهم في توسيع رقعة دار الإسلام[1] أحسوا بالغُبن و كأنهم مسلمون من درجة ثانية.

عاشت إذن المدينة فترات حاسمة مكّنتها من المعاينة الفعلية لعدة تيارات، مع الإشارة أنّ هذه التيارات والعقائدية كانت مختلفة، بل في بعض الأحيان هي متناقضة في اتجاهاتها إلاّ أن المنطقة ستعرف كيف تقِي نفسها من كل زَيْغ. انطلق مجتمع المنطقة من عقيدة صافية حملها لهم المبشرون الأوائل، وبعد أن عاش تجربة عقيدية مع الخوارج (صفرية و أباضية) ثم مع الشيعية (زيدية وإسماعيلية) سيعود جلّ المجتمع المغربي إلى منهاج أهل السنة بمذهب الإمام مالك الذي ستعززه العقيدة الأشعرية ابتداء من العهد الموحِّدي، مع الإشارة بتأثر بلاد المغرب بوقع أحداث المشرق الناتجة عن الفتنة الكبرى. فالأمر الذي استخلصه المغاربة من الفتنة، تجسد في زوال الخلافة الدينية وقيام الملك الطبيعي[2] على يد معاوية بن أبي سفيان بعد أن خلا له المجال بوفاة علي بن أبي طالب وبتنازل ابنه الحسن عن الخلافة. (صار المغرب نتيجة لبعد الحكم المركزي ملجأ المناوئين ودعاتهم).

لقد رأى المغاربة في الفتنة مجرد وجه من أوجه الصراع بين منطق مجتمع "خير أمة أخرجت للناس" الذي تدعو إليه الرسالة المحمدية (منطق الراغبين في الحفاظ على بساطة الحياة و الزهد في أمور الدنيا) و منطق أصحاب المصالح

---

[1]– ع.بن خلدون، العبر مج 7 ص «أحسوا بأنهم فيء للمسلمين»

[2]– برهان غليون، الدين و السياسة، ص 78

الدنيوية والامتيازات الظرفية المحصل عليها من جراء تحكّم منطقة دار الإسلام في الطرق التجارية العالمية، و نتيجة تدفق الثروة على بيت المال. ففي نظر البعض حدث توزيع غير عادل للفيء. ومن ثَم تجنب العلماء اتخاذ مواقف علنية إزاء الفتنة مخافة الانحياز إلى فئة معينة ومخافة الدخول في متاهات تؤجّج الوضع.[1] فالأزمة هي بالدرجة الأولى أزمة ضمير[2] لدى المؤمنين في تلك الفترة، لاسيما وأنهم اعتمدوا في حياتهم تطبيق تعاليم الرسالة كمحور لممارساتهم اليومية مع تزاوج متسق بين الجوانب الروحية و الجوانب المادية. ففي رأيهم لا يمكن بأي حال فصل الدين عن السياسة. إنهم يعرِّفون السياسة بأنها رعاية المصالح الدنيوية للجماعة المؤمنة. تعدّ الفتنة من هذا المنظور تغييرا حاسما طرأ على الذهنيات، فهيأت السبل لانشطار الجماعة المؤمنة إلى تيارين متباينين في برامجهما: لقد هجر التيار الأول الدنيا و سَعَى في تهذيب النفس وتزكيتها بواسطة تنمية الذوق. فالتواصل الروحي يُنْقِذ المرء الراغب في تحقيق السعادة الأبدية، من الوقوع في الضلال، إذا فاز بفيض إلهي. إنَّ التيار الصوفي اعتمد شعار "الكَيْنُونة مع البَين" (أكون مع الجماعة إذا صلحت ممارساتها لكني أَبِينُ عنها بتصرفاتي وأفكاري إذا زاغت عن السبيل المنجي). فهم الذين فرّوا بدينهم إلى الله. ورفض التيار الثاني السكوت عن تجاوزات أُولي الأمر و يناضل قصد تحقيق شرع الله مهما كلف الأمر في ذلك، حتى و لو أحدثت مطالبه فتنة خطيرة داخل الكيان السياسي. فالتيار "المتشدد" في تطبيق الشّرع حمل شعار"

---

[1] – تطرق عدد قليل من العلماء للفتنة، ليس في حدّ ذاتها، بل للرد على مزاعم غلاة الشيعة (الباقلاني، الغزالي، ابن تيمية)كما يعد كتاب "العواصم و القواصم" لأبي بكر بن العربي من المصادر حول موضوع الفتنة و الخلافة.

[2] – المرجع و الصفحة نفسهما

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" (بكل ما أوتي من قوة). فهو، في نظر أنصاره يجاهد في سبيل الله.[1]

إن حالة التوتر هذه، أثرت في تفكير الجماعة التي احتارت في كيفية التوفيق بين موقف فئة مهادنة تخلت عن الدنيا و فئة مناضلة ثائرة عن الأوضاع وساخطة عن الحكام. و بدَعْوى أنها ترغب في تطبيق "شرع الله" و الرجوع إلى ممارسات السلف الصالح، تزايدت أعداد مناصريها وأتباعها. (لقد تزايدت فعالية هذا التيار كلما ضعفت الحكومات المركزية.) ومما زاد في حيرة المؤمن العادي، أن التيارين يسعيان إلى الفوز بالآخرة! وبوسائل في غاية التناقض! و في هذا السياق فالشقي هو الباحث عن الفرقة الناجية! إذْ أن كل فرقة تجزم أنها هي الفرقة الناجية. فأي حلٍّ بإمكانه تحدّي الوضع و يسعي إلى توحيد الأمة وتحقيق الوئام؟ كَمُنت الإجابة عند أهل المغرب وتجنبا للتوتُّرات التي أفرزتها كثرة المذاهب في المشرق، إلى إتباع مذهب واحد: المذهب المالكي. و على الرغم من توتر العلاقات بين هذه الدويلات المتنافسة والمتنافرة، إلاّ أنه تمّ لها الاتفاق في المجال المذهبي والعقائدي. إن الوحدة المذهبية للمغرب ستفرز بدورها موقفا من التعصب لمذهب بمفرده وتنبذ المذاهب السنية الأخرى. (هي وحدة هشة لا تقبل بالتعايش المذهبي، رغم أن المجتمع يحتضن المسيحية واليهودية. و كان لابن خلدون رأي في الفتنة فعالجها من زاوية العصبية بموضوعية و رصانة و لم ينحاز إلى أحد الطرفين، و يُرجع سبب الفتنة إلى الاختلاف في الاجتهاد؛ و بعد إفحامه المتوهمين الذين أرجعوا سبب

---

[1] – يقف الآبلي موقفا وسطا بين التيارين، نوضحه عند التطرق للبرامج.

الفتنة في خروج معاوية عن جادة الطريق، يخْلُص إلى أنّ « الكلّ كانوا في مقاصدهم على حقٍّ»[1]

ج. سرّ تمسك الغرب الإسلامي بمذهب الإمام مالك:

من المؤكد أنه لا دخل للجانب السياسي–العاطفي في هذا الاختيار[2]، وإنما مالك هو "شيخ الحجاز في الحديث و الفقه غير منازع" على حدّ تعبير عبد الرحمن ابن خلدون الذي يؤكد كلامه بما قاله عبد الله الواقدي عن الإمام مالك[3]. «... ولم يختلف أهل زمانه في أمانته و إتقانه و حفظه و تثبته وورعه» كما هو شيخ الإمام محمد بن إدريس الشافعي و الإمام عبد الرحمن بن محمد الأوزاعي وغيرهم من الأئمة الأجلاء من أمثال عبد الله بن وهب و سفيان الثوري و عبد الله بن المبارك. وقد نوّه الإمام الشافعي بمكانته العلمية بأقوال منها: "إذا جاء الأثر فمالك النجم" و أيضا: "إذا جاءك الحديث عن مالك فشُدَّ به يَدَيْكَ" وقال الإمام أحمد: "إذا ذُكر الحديث فمالك أمير المؤمنين" واتفقتِ الآراء على أنه "ما في الأرض كتابٌ بعد كتاب الله أنفع من موطأ مالك"[4] وبالمناسبة يذكر لنا ابن خلدون سبب انتشار موطأ مالك بالغرب الإسلامي وهو أنه لما رحل الفقيه يحي بن يحي المصمودي الأندلسي إلى المدينة المنورة و تفقه عن الإمام مالك، «رجع بعلم كثير و حديث جمّ»، وكان فيما أخذ عنه، الموطأ وأدخله الأندلس والمغرب، فأكب الناس عليه واقتصروا على روايته دون سواها.[5] فمنشأ التمسك

---

[1] - ع.بن خلون، العبر،ج 1 ص364

[2]– م.أبو رية، مالك حياته و عصره، ص86 تقول إحدى الروايات أن الإمام مالك امتحن في عهد أبي جعفر المنصور بسبب الحديث: ليس على مستكره الطلاق والذي أُول لجواز الانحلال من بيعة بالإكراه. رقم الحديث:

[3]– ع.بن خلدون، العبر، ج 14 ص 1122

[4]– أبو رية، الصفة نفسها

[5]– ع.بن خلدون، كتاب العبر، ج 14 ص1128، 1129

بفقه مالك هو جمعه بين الفقه والحديث إذْ يعدّ الموطأ أول صحيح مدون، وحرص كل الحرص في فقهه على أن يجمع بين الكمال الديني مع التشديد أكثر من غيره لمراعاة مصالح الناس وتدبير حياتهم اليومية بسياقها الواقعي فأثنى عليه بذلك علماء الرأي وعلماء الحديث. فكيف لهذا الإمام ألاّ يعتزّ به الغرب الإسلامي؟ أليس هذا هو أيضا سبب تعصبهم إلي مذهبه؟ هذا و مما سبق ذكره أن السلطات السياسية لبلاد المغرب قد سعت في ترسيخ مذهب الإمام مالك.

ثانيا. مكانة العلوم النقلية و العقلية:

تأسست ثقافة المغاربة أول أمرها على التواصل الشفوي. و لهذا السبب سيتأخر نبوغهم في المجال العلمي إلى حين تحكمهم في اللغة العربية. كما أن ظاهرة قلة المدن بالمغرب الأوسط و عدم استقراره سياسيا سيعوقان تطور العلوم به، وعليه ستكتفي المنطقة خلال القرون الأربعة الأولى من تقليد البلاد المشرقية وبالتالي حُصِرت العلوم في مرحلته الأولى في الجانب النقلي (شرح وتفسير الكتاب والسنة)

أ. العلوم النقلية: أو العلوم السمعية و هي كل المعارف التي تم نقلها سماعا عن الرسول محمد عليه الصلاة و السلام و هي تشمل علوم القرآن وعلوم الحديث. تشرّفت تلمسان مع نهاية القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) باستقبال أوّل شخصية علمية متمثلة في أحمد أبي نصر الداودي قادما لها من مدينة طرابلس حيث رفض المقام بها لخضوعها للمذهب الإسماعيلي. ويُفترض أن بتلمسان قام بشرح صحيح البخاري، الذي يعدّ أول مبادرة في مجال شرح الحديث على مستوى الغرب الإسلامي. كما شرح أيضا موطأ الإمام مالك و ألف في الفقهيات وردّ على القدرية. تميز نشاطه العلمي في الحديث و في الفقه وأصول الدين. كما أنه عُدّ مدرسة في الفقه و الحديث ومن تم تحلق حوله العديد

من طلبة العلم بالمسجد العتيق من تلمسان القديمة (أگادير). و من الجانب العاطفي- الروحي بقي إلى حين دفن الشيخ أبي مدين شعيب بالعباد الفوقي، الولي الصالح الراعي للمدينة. ثم تتدعّم مكانة تلمسان العلمية خلال العهد المرابطي باستقرار عدد من العلماء الذين قاموا برحلة علمية إما للمشرق أو للأندلس من أمثال أبي حفص عمر الأغماتي وأبي عبد الله التجيبي و علي بن أحمد الكناني، وكلهم برعوا في الفقهيات. كما استقر بها العالم عبد السلام التونسي، الذي عُدّ أفضل عالم في الأصلين في عصره (القرن السادس الهجري). و بها نبغ أيضا الفقيه عثمان بن صاحب الصلاة، رئيس الفقهاء الذين الذي أشرف على مناظرة ابن تومرت و أغلظ له الكلام. هذا و لقد أعطى قرار السلطة الموحِّدية دفعا قويا للحركة العلمية بتلمسان بتعيينها على رأس كل ولاية، شخصيات مثقفة. سعت هذه القيادات في الوقت نفسه وضمن برنامجها الإصلاحي على نشر العقيدة الأشعرية فكثر تناول كتب الغزالي و الباقلاني[1] والجويني[2]. و مع بناء ميناء هُنين تزايدت العلاقات الثقافية- في الاتجاهين- مع الأندلس، وتم للعديد من الأندلسيين الاستقرار أو على الأقل المكوث مدّة بتلمسان. و من النتائج المباشرة لتشجيع الفكر الأشعري بالغرب الإسلامي من قبل الموحدين أن تعمق الجدال حول قضاياه الكبرى في المجال العقائدي وبالتالي فرضت العلوم العقلية وجودها بالبلاد المغربية.

---

[1]- هو أبو بكر الباقلاني (توفي سنة 403هـ)، مالكي المذهب، يعدّ مؤسس علم الكلام السني، قاضي عضد الدولة.

[2]- أبو المعالي الجويني (419- 478/1042-1085)،عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، فارسي الأصل، إمام الحرمين، هو أول من حول نظر الأشاعرة من المعتزلة نحو الفلاسفة.

ب. العلوم العقلية: كمُن الحل بالنسبة للمغرب في المجال الديني، على اعتماد العقيدة الأشعرية المُعقْلنِة للإيمان مع تطبيق النسق الفقهي لإمام دار الهجرة، مالك بن أنس و السير وفق سلوك الجُنَيد[1] أي وفق منظور صوفي سني، يرفض العزلة و ينادي بالاستقامة في الممارسات داخل الجماعة ولصالحها، مع التسامي عن دار البوار والسعي إلى الفوز بدار القرار. وعلى هذا الأساس فللمؤمن السالك دراية بالعلم الظاهر الذي هو فرض عين على الأمة للتعرف على الضروري من دينها، و بالعلم الباطن الذي يتفرع أولا إلى علم معاملة هدفه استقامة الفرد مع غيره، مجسدا بذلك مبدأ "الدين المعاملة"؛ وثانيا إلى علم مكاشفة الذي لن يحْصُل إلاّ بعد مجاهدة النفس و قهر شهواتها وحينئذ يخلو السبيل لقلب المرء ليفوز بالفيض الرباني[2]و في الحالة هذه، فإذا تحققت لدى الحكام الاستقامة المطلوبة، سيسعون بطبيعة الحال إلى تطبيق الشرع، فيسهل انقياد الجماعة - إذْ تَصْلُح الرعية بصلاح الراعي- ويحصل الوئام بين مختلف الفئات المكونة لهذه الجماعة، وبالتالي تحصل الرغبة في العيش الجماعي وبها تكتمل الأسس القارة للدولة،[3] علما بأن الدولة المنشودة لدى الأمة الإسلامية لا يُحصر نطاقها ضمن الرقعة القطرية، بل تُؤسَّس الدولة لتوحيد الأمة اعتمادا على الوحدة العقادية التي تؤثّر حتما في الوحدة الإقليمية.

---

[1] - أبو القاسم الجنيد: الزجاج أو القواريري، زاهد بغدادي،" طاووس العلماء"، من كبار الصوفية من القرن الرابع لهجري، عاصر الحلاج و صاحبه في البداية.

[2]- تعرض أبو حامد الغزالي إلى هذا الموضوع، و الفكرة نفسها مجسدة في عقيدة أبي مدين شعيب قصد تحقيقها يسعى كل مريد.

[3]- يرفض المنظور الإسلامي في عصوره الذهبية فكرة الدولة الوطنية، ومن واجبات المؤمن الدفاع عن دار الإسلام. يرى البعض أن التمسك بفكرة الدولة الوطنية لدى سياسيي العرب في الفترة المعاصرة يخدم مصالح الغرب و يعيق الوحدة وإن كانت إقليمية.

ج. مضمون الأشعرية و مدى مساهمتها في بناء الفكر بتلمسان:

إن السؤال الحتمي الذي يتبادر إلى الذهن هو: كيف تمّ انتقاء المغاربة لعقيدة أبي الحسن الأشعري؟ لقد سبق الحديث عن مختلف التجارب التي مرّ بها المغرب في المجال العقائدي، كما تعرفنا من خلالها عن موقف المغاربة من هذه التيارات الحاملة في طياتها مواقف سياسية. و َتمَّ لنا التعرف عن حدود فقهاء العهد المرابطي الذين اكتفوا بالمدونة الكبرى مهملين الاجتهاد حتى اتهمهم ابن تومرت بالتجسيم. و قد سبق الذكر أن الاختيار الجديد صادر من يقينيات العصبية المحلية حين تمكنها من توحيد الغرب الإسلامي تحت راية الموحدين. تظهر الأشعرية إذاً بمثابة النفَس الجديد الذي خدم الجوانب السياسية و العقائدية في آن واحد: لقد خدم السياسة من حيث تأسيس الدولة بالمغرب وفق عصبية وزعيم و وازع ديني. فإنْ تحققت العصبية و الزعيم كان لا بد من بديل للوازع الديني، دون المساس بالمذهب المالكي، فتمثل ذلك في العقيدة الأشعرية. كما خدم العقيدة من حيث فتح باب الاجتهاد و من حيث توفيقه بين النقل والعقل، إذْ أنّ العقيدة الأشعرية جعلت « ما وقر في القلب هو الأصلُ و تصديق اللسان إقرارٌ و العمل بالجوارح دليل».[1]

هذا و من ناحية أخرى فاستعمال الأشاعرة للمنطق كأداة للاستدلال، مكنهم من مواجهة خصومهم من الفرق الأخرى ومن دحض حججهم. كما ساهم المنطق كأداة ضابطة للعقل في توسيع آفاق البحث بتأويل يعمق فهم المؤمن لعقيدته و لا يخرج عن الأصول، فينشط الاجتهاد مجدداً.

---

[1]– السُّبكي، طبقات الشافعية، ج 1 ص 45

أما التقرّب من التيار الصوفي، الرافض للفكر التيمي، هو الضامن لعقلنة الإيمان بطريقة متميزة: لن تحصل الحقيقة إلاّ لمن صَفَت سريرته. وتصفو السريرة عند توافق العقل مع القلب. (لقد وافق قلب إبراهيم عقله لما طلب من خالقه كيف يحي الموتى، و ما لاحظه ببصره و وعاه بعقله طمأن قلبه). هذا وتؤمن عقلانية الأشاعرة بعالم الطبيعة و بعالم ما بعد الطبيعة وبمعجزات الأنبياء وكرامات الأولياء. ليست هي عقلانية صرفة تنشط فقط ضمن أطر العقل البشري و تؤمن فقط بما هو محسوس وملموس، بل تتعداه إلى ميدان اللامعقول، وليست هي عقلانية تكتفي بظاهر الكلام، بل تتعداه إلى تأويل يجنب المؤمن الوقوع في تجسيم أو تعطيل لبعض صفات الخالق. فالعقلانية الأشعرية هي وسيلة لتعميق إيمان المرء. و من هذا المنظور صارت معرفة أمور العقيدة فرض عين على كل مؤمن. فإذا تعرفنا عن الأسباب التي سعت إلى انتقاء العقيدة الأشعرية، بقي لنا معرفة كيفية وصول الفكر الأشعري إلى منطقة المغرب. لقد سبق و أن أشرنا إلى أن الموحدين قاموا بفرض المذهب الشعري و نشره بالمغرب، إلا أنه تمّ للمغرب الاتصال بالعقيدة الأشعرية قبل مجيء الموحدين. و حجتنا في ذلك قيام المرابطين بحرق كتب الغزالي. و أمر الحرق ناتج عن أراء الغزالي الرافضة للاعتماد الكلي على الفروع وهي منطلق أساسي في نبذ التقليد في أمور العقيدة التي تستوجب استعمال العقل للوصول إلى اليقين في المسائل الإيمانية. كانت إذا كتب الغزالي تحمل فكرا أشعريا. و لا يفوتنا في هذا المجال أن نشير إلى موقف القاضي عياض السبتي و أبي بكر بن عربي وأبي الوليد الباجي في نقلهم العقيدة الأشعرية إلى بلاد الأندلس.

لقد كان للرحلة المشرقية وظيفتان أساسيتان: تتمثل الأولى في تأدية الركن الخامس من الدين أي الرحلة من أجل حج بيت الله). و تتمثل الثانية في طلب

العلم المفروض على كل مسلم.[1] للرحلة إذاً الأثر العظيم في نقل العلوم من الديار المشرقية إلى حواضر الغرب الإسلامي. و من أهم الحواضر التي قامت بنشر المعارف الجديدة على سائر حواضر المغرب مدينة القيروان التي استقر بها منذ الفتح النفر الأول من العلماء. هذا وتزايد دورها لوجودها على الطريق البري لموكب الحج، فتمّ لها بذلك تحسيس الحجاج عند توجههم إلى المشرق وتأكيد هذه المعارف عند رجوعهم ويصير الحاج (ما دام التبليغ فرض عين على كل متعلم) ناشرا بمنطقته للمعارف الجديدة. و من ناحية أخري، ساهم منفذ ثانٍ لا يقل أهمية عن القيروان في حركة نقل المعارف، نخصّ بالذكر حواضر الأندلس التي أثرت بكيفيتين على مدينة تلمسان: لقد أثرت هذه الحواضر بصفة مباشرة في التعامل المتشعب الاتجاهات الحضارية مع تلمسان. كما أثرت بصفة غير مباشرة أي بتأثيرها على المدن الساحلية المطلة على البحر المتوسط (بجاية، تنس، برنشك ولاسيما سبته)، إذ تمكنت تلمسان من استقطاب عدد من علماء هذه المدن.

استفادت إذن تلمسان من المنفذين وذلك لوجودها كمحطة أساسية في طريق الحج من جهة و لكثرة اتصالاتها بالأندلس[2] ولاختيارها كمقر جديد لعدد كبير من المثقفين النازحين من البلاد الأندلسية. إنها استفادت في آن واحد من مآثر الحضارة الأندلسية ومن مآسي أراضيها وسكانها، إذْ لولا الهجرة ما استقر بتلمسان ذلك العدد الهائل من الأندلسيين ذوي المستوى الثقافي الرفيع. هذا ولا

---

[1]- " طلب العلم فريضة على كل مسلم " رؤاه أنس بن مالك عن الرسول صلى الله عليه و سلم، أخرجه ابن عدي و البيهقي في شعب الإيمان عن أنس. و الطبراني في المعجم الكبير عن ابن مسعود و الخطيب في تاريخ بغداد عن علي. صححه الألباني (صحيح الجامع الصغير الحديث رقم 2808).

[2]- أبو العباس المقري: نفح لطيب، ج 5 ص38 ضمن مناقب أبي سالم، السلطان المريني، يذكر لسان الدين أن أبا سالم بدخوله تلمسان "فتح باب الحج و كان مسدودا"

استندنا إلى ابن خلدون[1] يكون لرحلة القاضي أبي القاسم ابن الزيتون[2]، العالم التونسي، الأثر العميق في تجديد الفكر بإفريقية والمغرب الأوسط، وساعده في هذه المهمة النبيلة العالم المغربي أبي عبد الله بن شعيب الدكالي[3] الذي رحل هو كذالك إلى المشرق. و لما رجع استقر بتونس. فقام العالمان بمهمة التدريس وانتفع بهما عدد كبير من الطلبة. ويضيف ابن خلدون"... واتصل سند تعليمهما جيلا بعد جيل حتى انتهى إلى القاضي محمد بن عبد السلام شارح ابن الحاجب...وانتقل [العلم] من تونس إلى تلمسان في ابن الإمام..." نؤكد هنا أن ابني الإمام (عبد الرحمن وموسى) قد درسا بمعية بن عبد السلام وعلى نفس المشايخ. ومها يكن في الأمر فيشير ابن خلدون أن قلة الطلبة بتلمسان كانت تثير مخاوفه من انقطاع العلم بتلمسان ذلك لنقص عدد العلماء و طلبتهم مقارنة بالقيروان وتونس والمدن الأندلسية ...

وفي هذا الجوّ العلمي، نشأ و نبغ محمد بن إبراهيم الآبلي. و سيعي هذا الأخير الوضعية العلمية لمسقط رأسه و يتبنى مشروعا لبقاء شعلة العلم قائمة بالمغرب الإسلامي.

ثالثا. استقطاب العلماء:

---

1 – ع. بن خلون، المقدمة، ج 2 ص772، 773، 774

2 –هو أبو القاسم بن أبي بكر اليمني ولد سنة 648 /1224 أخذ عن كبار علماء الشافعية، تأثر بالعز بن عبد السلام و بتلاميذ الفخر الرازي. أدخل كتب الرازي إلى المغرب.(ترجمته في عنوان الدراية للغبريني ص114)

3 – هو محمد بن شعيب الدكالي أو الهسكوري، أبو عبد الله، درس بمصر، تأثر بالمذهب الشافعي. زاول التدريس رفقة ابن الزيتون بالقيروان. أعطى تعليمهما نفسا جديدا للمذهب المالكي بالغرب الإسلامي.

للموقع ومؤثراته المناخية والاقتصادية والاجتماعية دور مؤكد في عملية استقطاب فحول المنقول و المعقول. و ذاك ما تفطن له مبكرا يغمراسن، إذْ مباشرة بعد تحصين عاصمته وتوسيع خِطها العُمرانية سيصرف اهتمامه نحو تدعيم النخبة المتعلمة المتواجدة بعاصمته الفتية. لقد بادر باسترضاء العلماء و الصالحين لثلاثة أمور أساسية :

*. إحاطة نفسه بمستشارين الذين يرشدونه عند اتخاذ القرارات الحاسمة

*. التأكيد على أنه وإنْ قامت الدولة على عصبيته فهو يخضعها إلى الواقع اليومي الذي تعيشه مجتمعات المغرب (تعدد العشائر و تنافس الطامعين في سدة الحكم)، لذا سيجتهد كل سلاطين بلاد المغرب في التقرب من العلماء قصد إرساء السلطة في عصبيتهم إذْ أن ما دام العلماء يشدون أزرها، فهي تسير وفق متطلبات الشريعة. فالأمر الذي ساعد على بلورة الأوضاع لصالح الحكام هو عزوف العديد من العلماء على العمل لصالح السلطان. وبهذا الصدد يشير المقري في نفحه إلى حال العلماء وميزهم أربع فئات:

- الفارين من السلاطين و هم يطلبونهم،
- المستجبين بعد إلحاح شديد،
- المستجبين بعد دعوة
- الراغبين في القرب من السلاطين دون دعوة.

و عن الفئة الأخيرة أُورد القول المشهور: "اعلم أن شر العلماء علماء السلاطين."[1] و من ثم فإنْ رضي العالم و اقترب من الحاكم فهو إقرار منه، عند العامة، بشرعية السلطان واستحقاقه قيادة الرعية. وهو الموقف الذي استفاد منه

---

[1]- المقري، نفح الطيب، ج5 ص277

كثيرا يغمراسن وعزز مكانته به عند قدوم أبي إسحاق بن يخلف التنسي ورضائه بالانضمام إلى الحلقات العلمية المقامة آنذاك بالمسجد الكبير.

* الاعتناء بالصالحين و الأولياء و التودد لهم و التردد على زيارتهم قصد كسب رضا الأهالي. وبهذا ندرك لماذا كان يغمراسن يرضى بدخول أبي إسحاق الخياط عليه عدة مرات في اليوم. وحين ضاق صدر بعض الرجال من حاشية السلطان، دافع عنه السلطان بقوله: "دعوه فهو رحمة للناس، وما قضى الله تعالى يقضيه. والله لا أبرمته".[1]

وبهذا ندرك أيضا قصد اعتناء أبي الحسن المريني في تشييد ضريح أبي مدين الغوث ومسجد و مدرسة. لقد اشترى الأرض المخصصة لبناء المركب الديني والثقافي، بدينارين ذهبيين للشبر المربع. نشير هنا أنه لم ينتزعها من أصحابها عنوة و ذلك لإبراز حسن نيته في خدمة الرعية.[2] كما نَعي أيضا لقصد ابنه أبي عنان فارس في تشييد مسجد أبي عبد الله الشوذي المعروف بالحلوي والمتواجد بالضاحية الشمالية لتلمسان وذلك سنة 1353. فالأمثلة في هذا المجال كثيرة سواء مع العلماء و القضاة و الصالحين.

كان السلاطين يرددون زيارتهم لهذه الشخصيات البارزة بعِلمها وورعها مثل ما قام به يغمراسن مع أبي عبد الله بن عيسى الرجل الصالح الذي حج خمسا وعشرين مرة ليلتمس منه الدعاء و النصح.[3] ومن أجل إرضاء النخبة والرعية أوصى يغمراسن بأنْ يدفن بجوار الشيخين الزاهدين: أبو الحسن علي بن

[1] – يحي بن خلدون، بغية الرواد،ص 118

[2] – ابن مرزوق الخطيب، المسند الصحيح، ص145

[3] – يحي بن خلدون،البغية،ص 112

النجارية وأبو عبد الله بن مرزوق[1] بدار الراحة التي عرفت بعد ذلك بالروضة الملكية.[2] هذا وكان السلاطين يستهلون زيارتهم للأولياء و العلماء بالتوجه إلى مكان تدريسهم أو إقامتهم ويطلبون منهم النصح ثم يتوجهون إلى ضريح أبي نصر الداودي خارج باب العقبة ومنه إلى العباد السفلي حيث العديد من المزارات ثم أضرحة أولياء وعلماء العباد العُلوي[3].

وفي مجال المناصحة التي كان يقدمها الصلحاء للسلاطين أنها كانت تتضمن العناصر التالية: مقام العلم النافع المقوم الأساسي لعدالة السلطان مع الرعية ؛ إذْ بالعدل يتم تحقيق الصالح العام؛ و في العدل يكمن سرّ مؤازرة الرعية للسلطان. بهذا نؤكد ما أشرنا إليه سلفا، أن تلمسان بدأت تجلب رجالات العلم و الصالحين منذ نهاية العهد الإدريسي. وفي العهد المرابطي بدأت تبرز النخبة المثقفة و من بينها الفئة التي ناظرت الإمام ابن تومرت وقيل أن أحد علمائها قد أفحمه حتى غضب الموحِّدي وأوصى خليفته عبد المؤمن بقتله. كما ازداد شأن المدينة بوفاة الصوفي الجليل أبي مدين شعيب بها واستقرار العلماء المرافقين له. أما عند نشأة دولة بني عبد الواد فاجتمع بالمدينة عدد من العلماء و الفقهاء ذوي المستوى الرفيع و هم الذين اعتنى بهم يغمراسن والذي رغم تنقلاته الكثيرة كان يحرص على حضور دروس البعض منهم لاسيما دروس ومواعظ أبي عبد الله بن مرزوق و دروس إبراهيم بن إسحاق التنسي. و مع ارتقاء تلمسان إلى عاصمة قطرية و توسيع خِطتها العمرانية برزت ليغمرا سن الحاجة الملحة على جلب نخبة مثقفة تشد أزر دولته الفتية علميا وإداريا

---

[1]- ترجمتهما ببغية الرواد ليحي بن خلدون

[2]- يحي بن خلدون، بغية الر واد، ص 122

[3] - ابن مريم، البستان في ذكر الأولياء...، ص77

وسياسيا. لذا نراه يحرص كل الحرص على إحاطة عرشه بشخصيات حنّكتها التجارب و لديها كفاءات عالية في الأمور السياسية و الإدارية وعلى رأسهم ابن الوضاح الذي خابت آماله في الاحتفاظ بالأندلس لذا نزح إلى تلمسان، فاستقبله سلطانها و رفع قدره بتعيينه مستشاره الخاص. كما استوزر محمد بن داود بن الخطاب المُرسي، و بعد فترة يعين أبا بكر بن محمد الخطاب (ابن الوزير) كاتبا لرسائله. ويقال أن الرسائل التي كان يخطها هذا الأخير، كانت تُحفظ من قبل العلماء الآخرين لجمال و وقع أسلوبها في نفس قارئها. و من هؤلاء النازحين من الأندلس، عين السلطان الفقيه محمد بن المعلم وزيرا لعساكره و عبد الرحمن بن محمد بن الملاح وزيرا للأشغال (وزير المالية). نشير في هذا المجال إلى أن عدد النازحين من مدينة مُرسية Murcie وضواحيها كان معتبرا في عهد يغمراسن و منهم جدّ الآبلي لأمه (أبو العباس محمد بن غلبون المرسي) الذي اشتغل بالقضاء واستقر بالعباد. هذا و إنْ أبقى السلطان أبو سعيد عثمان ، الجرايات على العلماء بعد وفاة أبيه يغمراسن، فقد اعتنى قبل كل شيء بترتيب الأمور الاقتصادية، وبما أنه أمضى حياته في إخضاع الجهات الشرقية وفي محاولة صدّ الهجمات المتكررة على دولته من قبل الجار المريني القوي و ذلك إلى وفاته أثناء الحصار الطويل، فإنه لم يتمكن من إيلاء الاهتمام الكافي بالعلماء و محاولة تقريبهم منه (بل خرج عدد من علماء المدينة عند بداية الحصار الطويل ومنهم من اتصل بيعقوب المريني، كما خرج عدد من العمال المهرة والمبدعين). أما ابنه أبو زيان الذي اعتلى العرش في ظروف جدّ صعبة فكان همه الرئيسي هو الخروج من القبضة المحكمة للمريني. وسيكون لأخيه أبو حمو موسى الأوّل الدور الفعال في إحياء وتدعيم السياسة الثقافية لجدّه يغمراسن، ذلك أنه بادر بتعيين محمد بن ميمون بن

الملاح حاجبا له ثم نال المنصب من بعده ابنه محمد الأشقر ومنه لابنه إبراهيم بن محمد الأشقر و من بعده إلى خاله علي بن عبد الله. و كلهم من بيت ذي أصل قرطبي. كما رحب أبو حمّو موسى بالأخوين ابني الإمام الذين سيكون لهما شأن عظيم عند السلطان أبي تاشفين خامس سلاطين آل زيان و من بعده عند السلطان المريني أبي الحسن علي لما استولى على تلمسان سنة 1337. نضيف بهذا الصدد أنّ أبا تاشفين اجتهد في استرضاء العلماء من الناحية الشرقية و على رأسهم أبي موسى عمران المشذالي. واعترافا بمكانته العلمية المرموقة جعله السلطان يتصدّر للتدريس بالمدرسة الجديدة (المدرسة التاشفينية). وحين تمّ لتلمسان استقطاب علماء بجاية الكبار، أمكن القول بأنها صارت بحق مركز إشعاع للعلوم النقلية و العقلية بالمغرب الأوسط.

و

للوقوف على المكانة العلمية لمدينة تلمسان نرى من الضروري التعرف على السيرة العلمية لأبرز شخصيتين احتضنتهما المدينة ونخص بالذكر ابنا الإمام أبو زيد عبد الرحمن وأبو موسى عيسى ذلك لأمرين أساسيين يتعلقان بالإمام الآبلي، صلب موضوع بحثنا. يخص الأمر الأول تدعيم وبلورة أفكاره بعد رجوعه من رحلته المشرقية التي دامت سبع سنين، ويخص الثاني سنده العلمي إذ أن ابني الإمام درسا على التلاميذ المباشرين لابن الزيتون و الدكالي. وكان ابن الزيتون أوّل من أدخل لتونس كتاب المحصول لفخر الدين الرازي (والفخر هو مفلسف المدرسة الأشعرية)، وبالتالي يكون فكره بدأ في الانتشار بتلمسان وهو دليل إضافي يؤكّد أن الفكر الأشعري لم يصل فقط إلى مرحلة النضج بهذه المدينة بل إلى مرحلة التفلسف.

ابنا الإمام: أبو زيد عبد الرحمن وأبو موسى عيسى نشآ بقرية برشك

الساحلية خلال الرُّبْع الأخير من القرن السابع (الثالث عشر الميلادي). كان أبوهما، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن الإمام، إماما و خطيب مسجد برشك، امتحنه الأمير زيري بن حماد المدعو "زبرم" والمستبد بالقرية غرة القرن الثامن، بعد وشاية مفادها أن الإمام يصون وديعة مالية لأحد خصوم المستبد، طلبها منه هذا الأخير فامتنع الإمام عن الأمر، وهو سبب سجنه وتعذيبه ووفاته. و على إثر ذلك خرج الأخوان من مسقط رأسهما و قصدا مدينة تونس طالبان للعلم (و مما لا شك فيه أن أباهما كان يهيئهما للرحلة العلمية). وبتونس اتصلا بالتلاميذ المباشرين لابن الزيتون والدكالي ورجعا من تونس بعلم وافر. استقرا أول الأمر بمدينة الجزائر و بدآ بنشر علومهما إلاّ أنهما لم يمكثا بها طويلا و توجها إلى تلمسان ولم يدخلا ها لمحاصرتها من قبل يوسف المريني، فاستقرا مدة برباط العباد و به آنذاك أبو إسحاق بن مخلوف التنسي العالم الجليل، فنهلا من معارفه ثمّ توجها إلى مدينة مليانة، ودخلا في خدمة منديل بن محمد الكناني، كاتب وضابط الجباية لصلح آل مرين والذي اختصهما لتعليم ابنه. و خلال سنة 1307 و مع رفع الحصار على تلمسان وتراجعت القوات المرينية من المغرب الأوسط ومعهم منديل الكناني رفقة العالمين. وبمناسبة توقفهما بتلمسان تعرف عليهما ولي العهد الزياني، أبو حمو موسى الأول و طلبهما من الكناني فوافق هذا الأخير بعد ما أثنى عليهما كثيرا اعترافا بفضلهما العلمي، فاغتبط بهما الزياني وإليهما بني مدرسة نسبت لهما. وفي هذه الفترة الأولى لتواجدهما بتلمسان و قبل بناء المدرسة اختص الآبلي بأصغرهما (أي بعيسى موسى) و درس عليه الأصلين وذلك بعد رجوعه من رحلته المشرقية. ثم تصدر الأخوان للتدريس خلال عهد أبي حمو موسى وابنه عبد الرحمن أبي تاشفين. و في حكم هذا الأخير أي في حدود سنة 720 هـ/ 1320 م قاما برحلتهما المشرقية تأدية

للفرض و طلبا للعلم، فلقيا جلال الدين القزويني وعلاء الدين القوني وسمعا عن الحجار صحيح البخاري[1]. يروي لنا محمد المقري الجد أنهما لقيا شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية وناظراه وتفوقا عليه فراج خبر هذه المناظرة فذاع صيتهما بالمشرق. ولتأكيد الخبر يضيف المقري في تصنيفه المفقود "نظم اللآلي في سلوك الأمالي" أنه لما وصل إلى بيت المقدس، وعرفته الخاصة من المتعلمين أنه من تلاميذ ابني الإمام رفعوا قدره.[2] ثم عادا إلى تلمسان وانتصبا مجددا للتدريس إلى أن استولى أبو الحسن المريني على المدينة بعد حصار دام سنتين. وعنهما يقول صاحب المسند: " فأكرم [أبو الحسن] مثواهما و رفع في حضرته محلهما وصارا لديه أعزّ الفقهاء عليه و أقربهم إليه."[3] ويؤكد هذا المقام الرفيع عبد الرحمن بن خلدون في رحلته فيقول أن أبا الحسن" رفع محلهما عن أهل طبقتهما وَ جَمْلَ مجلسه بهما". وفي سنة 740هـ/1341 م استصحبهما السلطان المريني إلى الجهاد بالأندلس و حضرا واقعة طريف. وبعدها أذن لهما بالرجوع إلى تلمسان و ذلك لما اعتل أكبرهما (أبو زيد) و الذي يتوفاه أجله سنة 1343 وذلك قبل أن ينطلق أبو الحسن نحو مدينة الجزائر، وبقي أبو موسى عيسى ملازما للسلطان أبي الحسن و صاحبه إلى الجزائر و منها إلى تونس. وبالقيروان استأذن أبو موسى عيسى، أبا الحسن المريني للرجوع إلى تلمسان وذلك بسبب عجزه عن تحمُّل مشاق السفر والتنقلات الفجائية و بسبب رعاية أبنائه القصر.

---

[1] – جلال الدين القزويني:(1267-1338)الخطيب، ولد في الموصل، قاضي القضاة، خطيب جامع دمشق، أقام في مصر، له الإيضاح في علوم البلاغة و تلخيص المفتاح للسكاكي.

[1] - مكرر. علاء الدين القوني: هو علي بن إسماعيل بن يوسف، من علماء الشافعية، من القضاة المشهورين في دمشق حلال النصف الأول من القرن الثامن الهجري، من المعجبين بتصوف محيي الدين بن عربي

[2]– ابن مريم، البستان، ص: 124

[3]– ابن مرزوق الخطيب: المسند الصحيح، ص 265

فأذن له السلطان بذلك. وبعد رجوعه بقليل توفي بالطاعون العام، سنة 1349.
ولإبراز إصرارهما في الدفاع عن الحق فكثيرا ما كانت لهما مواقف أزعجت وأربكت السلطان أبا الحسن المريني. و من هذه المواقف، معارضة أبي زيد عبد الرحمن لقرار أبي الحسن في إرغام أهل الجزائر المساهمة المالية في بناء الأسطول. ولعل ابن مرزوق أحسن التعبير عن هذا الحدث[1] إذ يقول: «... إن أهل الجزائر تثاقلوا في بعض ما وُظّف عليهم من الرماة، فأعاد الاشتداد عليهم فتلكؤا، فأُخبِر رضي الله عنه فاشتد عليهم، وقيل بين يديه أنهم كانوا بالأمس يرمون في وجه مولانا، و هل هم الأعداء، فقال» يؤخذون جبرا" و أغلظ في القول، فدخل الفقيه ابن الإمام في أثناء ذلك، فالتفتَ إليه و قال:

– كيف ترى هؤلاء يُطلبون بالرماة للجهاد و يتوقفون، أَمَا يستحقون العقوبة شرعا؟ فقال له الفقيه: ولا بد أن أقول؟ فقال له : قل. فقال:

– إذن لا يجب عليهم ما طُلب منهم و لا تلزمهم عقوبة في توقفهم. فاستشاط رضي الله عنه غضبا وقال له:

– تقول هذا في الجهاد؟ قال : نعم. فقال السلطان:

– أما تدري أني إذا عَيَّنْتُ أحدا تَعَيّنَ عليه. قال الفقيه : نعم! و ليس هذا من ذاك. فقال له : ولِمَ؟ و زاد غضبه. فردّ الفقيه:

– إن الله عز وجل قد استرعاك رعية وجعلك وكيلا على من استرعاك عليهم، و للمسلمين عليك حق كما لك عليهم، وهل هذه البيوت، بيوت الأموال التي تجمعونها و الجبايات التي تجبونها إلاّ مرصدة لما يحتاج إليه المسلمون حتى إذا فَنِيَتْ بيوت وفعلتَ ما فعل مَن أنت تقتدي به، الفروق، رضي الله عنه

---

[1] – المرجع نفسه، ص 161-162

حين كنس بيت المال و صلى فيه. ثم يكون لهم نظر غير هذا، و حينئذ يوظف عليهم بحسب القدرة و ما تدعو إليه الضرورة. قال لي الفقيه أبو علي بن تدرارت[1]: كنت و الله، كما قال بعض السلف، أضم ثيابي مخافة أنْ يصبني دمه من شدة ما أغلظ. قال: فكأن مولانا رضي الله عنه استيقظ من نوم ثم أطرق، فدخل اللمطي (خادم السلطان)، يعرف بوقت صلاة الظهر، فأهوى الفقيه للقيام، فقال له السلطان المريني:

- إلى أين؟
- لأجدد الوضوء فقال له:
- جدِّدْه هنا! ثم دخل السلطان و خرج وفي يده سطل من ماء وقال للفقيه: – مثلك يجب أن يُعْمل له هكذا. و قبَّل كل واحد منهما يد صاحبه.

من مواقفهم أيضا أنهما – عند دخول القوات المرينية عنوة مدينة تلمسان نهاية رمضان سنة 737هـ/ 1337 م وانطلقت عناصر جيشه في النهب– قاما بعد عناء كبير بمقابلة أبي الحسن و وعظوه و ذكروه بما نال الناس من النهب؛ فركب لذلك بنفسه وسكن ووزع جنوده و أشياعه من الرعية و قبض أيديهم عن الفساد..."[2] كما أنهما كان لهما الرأي الفاصل في عدد من المسائل الفقهية التي طُرحت عليهم بحضور السلطان أبي الحسن المريني، و في كل هذه القضايا كان السلطان يأخذ برأيهما. و من جملتها تلك الخاصة باتخاذ خاتم من ذهب

---

[1]– هو أحد الفقهاء المبرزين الذين كانوا ضمن المجلس العلمي لأبي الحسن المريني و الذي كان يتألف من مئات العلماء

[2]– ع.بن خلدون، العبر ج 13 ص536

واستعمال الركاب المذهب (لقد غيّر خاتمه الذهبي بفضي و امتنع عن استعمال الركاب الذهبي)[1] ويضيف صاحب المسند تميزا لمَلْمح كل واحد منهما بقوله: « كان أبو زيد أحفظهما وأبو موسى أذهن من عاصره. وحازا من الرئاسة والسراوة ما انفردا به في عصرهما ... وكان أبو موسى منهما أعجب خلق الله في حسن الإلقاء و التقرير، وكان أبو زيد أشد خلق الله خشية و أسرعهم دمعة...»[2] ولإبراز مقامهما المرموق يكفينا ما قاله قاضي القضاة جلال الدين القزويني في حقهما: بمثلهما يفخر المغرب.[3] و في واقع الأمر عرفت تلمسان خلال القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي)، عددا من الفطاحل في شتى العلوم والفنون كان يحقّ لها بأن تفتخر بهم.

هذا و حتى نتمكن من تقييم موضوعي لسموٍّ مكانة النخبة المفكرة المستقرة بتلمسان أو الناشئة بها في عهد يغمراسن، والتي يكون الآبلي قد أخذ عنها أو تأثر بآرائها، فلا بد من التعرض للسيرة العلمية للبعض من هؤلاء الفطاحل و لو بصفة موجزة جداً. لكن مخافة الإطناب أو التشويش عن الموضوع ارتأينا فقط ذكر بعضهم مع إشارات طفيفة لنشاطهم وآثارهم. ولْتكن البداية ممن استقر بتلمسان أواسط القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي. فمن هؤلاء نذكر أبا إسحاق إبراهيم بن يخلف التنسي المطماطي، رئيس التدريس و الفتوى بأقطار المغرب، أخذ عن ناصر الدين المشذالي ببجاية و عن القرافي و الشمس الأصبهاني بالمشرق ومن تلاميذه أبو عبد الله بن الحاج العبدري صاحب

---

[1]- ابن مرزوق، المسند، ص:130 - 131

[2]- المرجع نفسه، ص :266

[3]- المرجع و الصفحة نفسهما

المدخل[1]. و من مؤلفاته شرح كتاب التلقين للإمام عبد الوهاب بن علي،[2] في عشرة أجزاء. توفي بتلمسان سنة 670 هـ وشيع جنازته السلطان نفسه. و منهم أخوه أبو الحسن الذي لحق به بعد حين، استعملته السلطة الزيانية في الرسائل بين ملوك المغرب والمشرق. و مع بداية الحصار الطويل لتلمسان، أرسله السلطان عثمان في مفاوضة السلطان المريني الذي بالغ في بره و أبقاه عنده، (و هو سبب اتهامه بالخيانة) فاستقر بالعباد وبه استقبل ابني الإمام. توفي قُبَيْل نهاية الحصار، دفن بالعباد العلوي. ومنهم أبو عبد الله الشوذي المعروف بالحلوي (يبيع الحلوى و يتصدق بثمنها)، قاضي اشبيلية، فرّ بنفسه إلى تلمسان في زيّ المجانين. روى بعضهم أنه سمع منه شرحا للبسملة في عشرة أيام. ومنهم عبد الحق بن ياسين علي المليتي المدعو سيدي الشعار، من قضاة تلمسان في عهد أبي تاشفين الأول، شيخ أبي الحسن الصُّغيَّر. و منهم محمد بن داود بن خطاب الغافقي المرسي، كاتب ومستشار السلطان يغمراسن، فقيه وأصولي، فضلا عن حسن تدبيره بأمور السياسة. ومنهم محمد بن يوسف بن مفرج الاشبيلي، أخذ عن أعلامها ، أخذ عنه يحي بن عصفور وابن المواق وأبي العيش الخزرجي. كان خَطّاطا ماهرا، مجوّدا ومحدثا و ناقدا للروايات... و منهم الشيخان الفقيهان العالمان أبو زيد عبد الرحمان وأبو موسى عيسى[3]. و منهم الحافظ أبو موسى عمران المشذالي، قال فيه يحي بن خلدون: لم يكن في

---

[1]–هو أبو عبد الله محمد، الفاسي المعروف بابن الحاج العبدري، الزاهد الورع، الشيخ الكامل، من تصانيفه المدخل. توفي بالقاهرة سنة 727هـ انظر شجرة النور الزكية،ج1 ص: 313

[2]– القاضي عبد الوهاب: (363–421) هو أبو محمد بن علي بن نصر البغدادي، الحافظ الحجة النظار، لم تآليف كثيرة منها : النصرة لمذهب مالك و الأدلة في مسائل الخلاف. توفي بالقاهرة (1030م).تنظر شجرة النور الزكية لمحمد بن مخلوف.

[3]– سبقت ترجمتهما بهذا الفصل، انظر ص 46 – 50

معاصريه أحد مثله علما بمذهب مالك[1]. أخذ عن ناصر الدين الزواوي و أخذ عنه عدد من علماء تلمسان (أبو عثمان العقباني و الباروني و أبو العباس أحمد القيسي المدعو بابن المشوش...) لا يفوتنا ذكر القاضي ابن غلبون المرسي النازح إلى العباد، جدّ محمد بن إبراهيم الآبلي و مؤدبه على الطريقة الأندلسية. أما العلماء الناشئون بالمدينة فتكاثر عددهم خلال القرن السابع الهجري، نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: أبو الحسن علي بن أبي قنون، روى عن الصدفي، اشتغل بالقضاء بتلمسان وبمراكش، من كبار الحفاظ، وجابر بن أحمد بن إبراهيم القرشي، أديب، لغوي، حافظ عارف برجال الحديث من أهل العناية والرواية، توفي سنة 578 هـ ومحمد بن أحمد اللخمي مؤلّف "حجة الحافظين ومحجة الواعظين" توفي سنة 614 هـ، ومحمد بن إبراهيم الغساني من رواة الحديث، أديب و شاعر توفي سنة 663 هـ. ومحمد بن أبي زيد الخزرجي، أديب و مفسر و أصولي. و مروان بن محمد بن جبل، قاضي تلمسان وسبته وغرناطة و مُرسية، صاحب نوازل. وعبد الله بن محمد بن علي الفهري (667 – 744 هـ)، فقيه أصولي، شارح التنبيه للشيرازي ومعالم في أصول الفقه للإمام فخر الدين الرازي.

نختم هذا العرض بذكر معلمة تلمسان خلال النصف الثاني من القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، الشاعر الفيلسوف محمد بن عمر بن خميس. لم يتمكن محمد العبدري البلنسي[2] (على الرغم من انحيازه إلى بني مرين و تقديم صورة مشوهة للحالة الثقافية بتلمسان)، إلاّ استثناء شاعرنا هذا وأقر

---

[1]– يحي بن خلدون: بغية الرواد، ص 72

[2]– روى العبدري أنه لما دخل تلمسان لم يقابل فيها عالما و لا فقيها، وهي إشارة منه تفيد الفكرة التالية: إنْ لم يُقَيِّم ابن خميس، فمن يستحق الذكر بها.

بفضله و سموّ مكانته في الأدب. كما حلاه لسان الدين بن الخطيب بشاعر المائة السابعة و أضاف عبد الرحمان بن خلدون أنه كان لا يُجَارى في البلاغة و الشعر. لقد اتخذ ابن خميس قرارا سياسيا حاسما تجسد في تنحيه عن الوزارة في عهد عثمان بن يغمراسن و آثر الاستقرار بفاس، فلفّقت له السلطة تهمة الزندقة و وجدت من ينفذ الخطة المدبرة. و يبدو أن الآبلي قد تأثر بموقف ابن خميس في توجُّهاته السياسية والفكرية، فكتم أفكاره، و ذلك ما سنتعرض له في أوانه.

رابعا. بناء المدارس:

تطرح قضية التعليم في العالم الإسلامي الإشكالية التالية: لِمَ ظهرت الحاجة إلى بناء المدارس ما دامت المساجد تقوم بوظيفة التعليم؟ فالافتراض الحاصل هو أن المساجد لم تؤد وظيفتها التعليمية على الوجه الأكمل و لذلك استلزم الأمر إلى عدم الاكتفاء بالكتاتيب القرآنية للصغار وبحلقات المساجد للكبار.

هذا و إذا كان الرعيل الأول قد اعتمد أساساً على المسجد في نشر المعرفة، أفلا يمكن اعتبار إحداث المدارس من الأمور المبتدعة؟

أ.فضاءات التعليم عند المسلمين(أو من المسجد إلى المدرسة.)

علينا أن نقيم الفرق بين الدَّوْر التعليمي للمسجد و للمدرسة متبعين في ذلك مقتضيات تطور التعليم عند المسلمين من عهد الرسول صلى الله عليه وسلم إلى فترات ارتقاء الحضارة الإسلامية إلى أوجها؛ علما بأن العصور الذهبية للحضارة الإسلامية غير متزامنة بين أقطار المشرق و المغرب: فإذا كان المشرق قد ازدهر حضاريا خلال القرنين الثالث و الرابع الهجريين (التاسع والعاشر الميلاديين)، فقد تأخر هذا الازدهار بالمغرب إلى القرنين السابع والثامن الهجريين (الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين)، و هو الأمر الذي يفسح

المجال أمامنا لفهم تأخر نشأة المدارس بالغرب الإسلامي. هذا و تجدر الإشارة إلى أنه لم يقتصر التعليم في البلاد الإسلامية منذ البداية على المساجد فقط، لقد كان يتمّ أيضا بالأماكن العامة كسقيفة بني سعادة – التي كانت السوق العمومية للمدينة المنورة– أو الساحات العمومية كتلك التي شهدت تعليم أسرى الغزوات لعشرات من المسلمين مقابل إعتاقهم. وتمّ أيضا بالأماكن الخاصة على شكل مجالس بدور بعض الصحابة أو التابعين أو بقصور الأمراء و الولاة. لقد استمر التعليم على هذا النحو إلى أواخر عهد الدولة الأُموية. هذا و على الرغم من منافسة الأماكن الأخرى بقيَ المسجد المركز الأول والمصدرَ الرئيسيَ للإشعاع الفكري، حتى و لو ظهرت منذ الأوان الأولى حدود استعماله في ميدان التعليم. وبالفعل فمن جملة العوائق التي تجلت، ضرورة احترام المسجد كبيت الله وموضِع الخشوع عند تأدية الصلاة. و ما إبعاد الصبيان إلى الكتاتيب القرآنية إلاّ لهذا الشأن. لقد تجلت أوجه الاحترام في ما يلي:

- عدم رفع الأصوات داخل المسجد و لو بالعلم.
- مَنْع إنشاد الشعر و قراءة المقامات لِما فيها من كذب أو فحش.
- منع القصاصين من التَّحلُّق بالمسجد، و لاسيما عند رواج الأقاصيص الإسرائيلية و الخرافات (قام الإمام علي رضي الله عنه بطرد القصاصين من مسجد البصرة، كما حمل عبد الله بن عمر و من بعده الإمام مالك ثم أبو داود على القصاصين بالمدينة المنورة). هذا و قد ذهب البعض إلى حدّ منع تدريس الحساب (الذي يعدّ أصلا في علم الفرائض). أما الفلسفة أو العلوم الأخرى كحساب الأزياج و التنجيم و علم الفلك فلا مجال للتفكير من تدريسها داخل المساجد. و من الحيل التي أوجدها ابن البراء، إمام مسجد

الزيتونة بتونس، أنه عند روايته الشعر كان ينتقل بطلابه إلى الدويرة الملاصقة للمسجد إذْ ليس على الدّويرة حكم المسجد).

فإذا أضفنا لهذه العوائق، الموانع الأخرى كإرسال حدث الريح والبصاق والأكل و النوم و المبيت داخل المساجد، تتضاءل فرص التعليم بها وذلك بالنسبة لطلاب العلم الغرباء عن المدينة.

و يمكننا أن نتساءل بعد هذا، أين كان يتعلم الذميون العربية ؟ فمن المؤكد أنه ليس بالمساجد و لا بأديرتهم و لا ببيعهم، ولكن بمؤسسات عمومية كان لها الفضل في نشر الثقافة العربية على الذميين. وبدونها فما كان بوسع ابن سهل الأندلسي اليهودي المنبت من أن يأتي بأروع موشح إنْ لم يكن قد تعلم العربية وقواعدها و نحوها وبلاغتها من فطاحل العرب، وما كان للقس سلفستر St.Silvestre أن ينقل الأعداد الغُبارية من مدينة فاس إلى سائر أنحاء أوربا. لهذه العوائق و الموانع كلها، كان لا بد من البحث عن فضاءات أخرى تسمح بالتعليم والتعلم. و في هذا الإطار تتدرج "بيت الحكمة" التي فكر فيها هارون الرشيد وجسدها ابنه المأمون، و تتدرج فيه دُور العلمِ الفاطمية. كما تتدرج فيه أيضا "المدرسة" التي هي ثمرة التفاعل الجيد الحاصل بين اتساع رقعة البلاد الإسلامية، واختلاف مللها ونِحلها، و تطور المستوى الحضاري للمسلمين ومواقفهم المذهبية و السياسية.

ب.**أصل المدرسة و سبب اعتمادها:**

بقي لنا توضيح المعنى الاشتقاقي للفظ "مدرسة". جاء في "تاج العروس" أنه مشتق من "مِدْرَس و هي كلمة عِبرية تفيد معنى الكتاب. والمِدْرَاس المكان التي يُقرأُ فيه الكتاب؛ وعلى هذا الأساس سمّيَت بِيَع اليهود بالمدرسة (وفي النطق العبري مدرشه).

أما المسلمون فقد اصطلحوا على أن المدرسة هي المكان الذي تُلقى فيه الدروس بمستوى عالٍ وذلك في كل مجالات المعرفة. و مما يتضمنه الفعل الثلاثي د. ر. س، البحث عمّا هو خفيّ و هو القصد من كل فعل تعليمي لحدّ الساعة. فالاشتقاق كما نرى، يبين لنا معنى المدرسة و وظيفتها، ولكنه لا يوضح لنا سبب نشأتها و لا زمن ظهورها.

إن نشأة المدارس كثيرا ما اقترنت باسم نظام الملك السلجوقي، وزير السلطانين ألب أرسلان و ابنه ملك شاه. و الواقع أنها نشأت قبل عهده بكثير. فأول إشارة لوجودها نستخلصها من شعر دِعْبل بن علي الخزاعي المتشيع لآل البيت، عاش خلال القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي). جاء في إحدى قصائده، البيت التالي:

مَدَارِس آياتٍ خَلَتْ من تِلاَوَةٍ *** وَ مَهْبِطُ وَحْيٍ مقْفِرُ العَرَصَاتِ[1]

و مما لا شك فيه أنه شُيدت عدة مدارس سنية بمدينة نيسابور قبل سنة459 هـ/ 1057 م أي قبل بناء أولى المدارس النظامية. و من هذه المدارس نذكر المدرسة البيهقية، نسبة للإمام أحمد بن الحسن البيهقي، أحد كبار أئمة الحديث و الفقه الشافعي؛ والمدرسة الجليلية، التي أسسها والي نيسابور: نصر الدين سَبُكْتُكِين؛ والمدرسة السعيدية نسبة لبانيها أبي سعيد إسماعيل الأسطرابادي هذا و شُيدت في الفترة نفسها (النصف الأول من القرن الخامس الهجري) مدرسة أخرى لأبي إسحاق الإسفيراييني.[2] و بعد هذه المدارس كلها، يؤسس الوزير

---

[1]- دِعْبل بن علي (148-246 / 765-860) عاصر هارون الرشيد، هجا العباسين و إن كان قد قربه بعض أمرائها. مات مقتولا.

[1]- أبو إسحاق الإسفيراييني: (توفي في 1027/418) عالم شافعي من أساطين الأشعرية، تصدر التدريس بأولى المدارس النيسابورية. نجح في مواجهته للقرامطة بمجلس محمود الغزناوي. يقترب منهاجه من الاعتزال.
Encyclopedie de l’Islam T.4 Pp112-113 Edition Brill, Leyden 1978

السلجوقي، نظام الملك[1] المدرسة النظامية التي افتتح التدريس بها العالم أبو إسحاق الشيرازي.[2] يبقى لنا بعد ضبط الفترة الزمنية لنشأة المدارس، و الوقوف عن سبب تأسيسها بالمشرق أولا ثم ببلاد المغرب. فبالإضافة إلى العوائق والموانع المذكورة آنفا، والتي لا تسمح بالتدريس في المسجد، هناك العامل السياسي الذي أثر في نشأة المدارس وفي ازدهارها. وبالفعل فلقد اعتمدت الفرق الشيعية المتطرفة على رأسها فرقتا الإمامية والإسماعيلية، على إدخال الفلسفة اليونانية و على وجه الخصوص الأفلاطونية الجديدة[3] (Néoplatonicisme). وكان القصد من وراء استعمال المناهج العقلانية اليونانية هو التفوّق على علماء المذاهب السنية عند مناظرتهم. ومتى وصلت هذه الفرق إلى مبتغاها، انتشرت الدعاية الشيعية في الأقطار السنية. لذا تجسد ردّ فعل علماء السنة في تحدّي غلاة الشيعة بإحداث مؤسسات تعليمية تهيئ الطلاب بالوسائل المنهجية وأساليب المواجهة. لقد تمكن هذا الوزير في وقت وجيز من الحدّ من الدعاية الشيعية في العراقين... و حين أدركت فرقة الحشاشين (من الإسماعيلية) مقاصد نظام الملك الحقيقية، قامت باغتياله (1092م). وفي الإطار نفسه تندرج مواقف البيهقي الاسفيراييني و من قبلهما أبو حاتم البُستي، صاحب "المسند الصحيح" و"روضة العقلاء ونزهة الفضلاء" وابن الصائغ النيسابوري لإحداث مدارسَ أو دُورٍ لنشر الفكر السني. كانت تحدوهم الرغبة في التصدّي للتيارات الشيعية المتطرفة

---

[1]– نظام الملك: وزير ألب أرسلان السلجوقي. لمواجهة المدّ الشيعي، أنشأ نظاميتي نيسابور وبغداد.

[2]– أبو إسحاق الشيرازي: 1003/393، أول من درس بالمدرسة النظامية سنة 459 /1066. رغم سمة الليونة التي عرف بها فستكون له مواقف حازمة ضد الحنابلة الذين كانوا يرفضون بالقوة انتشار العقيدة الأشعرية في أوساط نيسابور. توفي في نيسابور في 1083/476

[3] – نسبة إلى أفلوطين (**Plotin**)، فيلسوف يوناني عاش في روما خلال القرن الثالث المسيحي. حاول التوفيق بين الفلسفة و الدين.

وضحْدها في عقر دارها أي بإقليم خرسان. فالطريق نفسه رسمه من قبل فطاحل العقيدة الأشعرية لأنفسهم، و من هؤلاء أبو بكر الباقلاني، و عبد القاهر البغدادي و أبو المعالي الجُويني ثم اِلتحق بهم أبو حامد الغزالي، وجل هؤلاء الأئمة امتهنوا التدريس قصد الدفاع عن عقيدة أهل السنة، فسهل انتشار المدارس و ازدهارها. و لتأكيد التزايد الكبير للمدارس بالمشرق، يروي لنا ابن جُبير في رحلته أنه عندما زار بغداد سنة 580 هـ/ 1185 م عدّ في حي الشرقية وحده (و هو جزء من مدينة بغداد) أكثر من ثلاثين مدرسة و كذا بالنسبة للمقريزي في الخِطط المصرية إذْ ذكر لنا عددا كبيرا من المدارس بالقاهرة.

ج. قلة المدارس في الغرب الإسلامي:

و أمام هذا العدد الهائل للمدارس في المشرق، نلاحظ قلتها بالأندلس إذْ لم تؤسس بها، إلاّ مدرسة واحدة بمدينة غرناطة (750هـ/1349م) أي في فترة متأخرة وذلك بعد هزيمة طريف و توقف النجدات المرينية. وكان قد أمر بتأسيسها أبو الحجاج يوسف، السلطان النصري و مرجع عدم اهتمام الأندلس بتشييد هذا النوع من المؤسسات التعليمية، هو انعدام الصراعات المذهبية بهذا القطر من ناحية ومن أخرى، فالوصول إلى السلطة بالأندلس اعتمد على غرار المغرب على العصبية القبلية و ليس على العاطفة الدينية كما كان الشأن بالمشرق.[1]

أما فيما يخص المغرب الإسلامي فتأخذ عملية إحداث المدارس مظهرا آخر نستخلصه من رأي ابن خلدون في المقدمة عند تطرقه للركائز الثلاث لبناء الدولة (العصبية و الزعامة و الوازع الديني) والتي سبق لنا الكلام عنها. لقد

---

[1]– ساعد العدد الكبير للأسر الحاكمة و كثرة الحواضر بالأندلس على ارتفاع عدد المجالس العلمية ولنوادي الثقافية (مثل نادي ولادة بنت الوزير المستكفي، معشوقة الشاعر ابن زيدون)

ظهرت الحاجة الماسة في بناء المدارس، عند نشأة الدويلات الثلاثة (الحفصية والزيانية والمرينية) و ذلك بعد انهيار الكيان الموحِّدي. فإذا كان من السهل على هذه الدويلات المتنافسة فيما بينها إيجاد العصبيات و زعاماتها، كان من الصعب عليها إيجاد الركيزة الثالثة المتمثلة في الوازع الديني. لذا ستلجأ هذه الكيانات الناشئة إلى تبني المذهب المالكي ونصرة العقيدة الأشعرية فصارت تعبر عن رغبات الناس و تستجيب لمنطلقاتهم العقائدية وبذلك سهل أمر انقيادهم. إن الإجراء العملي الذي تبنّته هذه الكيانات لإعادة انتشار المذهب المالكي بالمغرب بعد نكبته من طرف الموحدين تجسد في إحداث هذا النموذج من المؤسسات التعليمية. إن اختيار السلطات للمدرسة كان اختيارا ناجعا، فلا توجد مؤسسة أخرى تفي بالغرض أحسن من المدرسة. و بهذا تكون المدرسة قد خدمت السلطات السياسية من حيث أنها زودتها برجال أَكْفاء يَدْعون لها ويشدُّون أزرها، و في الوقت نفسه يدافعون عن اختياراتهم العقائدية بالحجة الدامغة. ومن ناحية أخرى تكون المدرسة قد خدمت الحركة الفكرية من حيث أنها سهلت احتكاك العلماء فيما بينهم فحثّتهم على تعميق مداركهم. كما تكون المدرسة قد أسهمت في تنميط الفكر و توحيده عقائديا، علما بأن للتنميط حدّين، الأول إيجابي وتمثل في توحيد الأمة المغربية حضاريا، أما الثاني فسلبي تمثل في التعصب للمذهب المالكي مع رفض آراء غيره من المذاهب والابتعاد بالتالي عن المبدأ الأصولي القائل بأن في الاختلاف رحمة للأمة، وهو الأمر الذي أبعد بعض المواد من المناهج المطبقة مثل الفلسفة والمنطق و علم الكلام، وذلك مع نهاية القرن الثامن الذي تيقن فيه العلماء على استحالة بناء وحدة الغرب الإسلامي وهلاك معظم علماء هذا العصر إما بالغرق (ضاع حوالي أربع مائة عالم حين غرق سفن أبي الحسن المريني) أما باقي العلماء فقد قضى عليه

الطاعون الجارف. هذا و من مزايا مدارس المغرب أنها جاءت مهيكلة عُمرانيا لإيواء الطلبة، إما في حجرات فردية (الخلوات) أو في حجرات جماعية. إن مبدأ إيواء الطلبة يستجيب لرغبة ملحة لدى السلطات: استقبال الطلبة من كل فج (لاسيما من القرى الجبلية النائية)، وهم في مجملهم و بعد تكوينهم يعودون من حيث أتوا قصد نشر معارفهم بمناطقهم الأصلية أو التي عينوا بها. كما أنه تمّت هيكلتها ماليا إذ حُدّدت لها جِرايات تفي بصيانة المؤسسة وبرواتب المدرسين و القائمين عليها ... و مِنح للطلبة، تُيسر عليهم متابعة الدراسة وعدم الانشغال بكسب أقواتهم. (منح عينية في غالب الأحيان). وفي إطار التكفل الفعلي بطلب العلم، كان أبو العباس السبتي، العالم الصوفي قد طالب بتعزيز منح الطلبة وذلك بدعمٍ من بيت المال، فصارت الصدقات المقدمة من الخواص للطلبة تسمى في تلمسان وفي سائر مدن المغربين بـ:"العباسية".[1]

د. نصيب مدينة تلمسان من المدارس:

إن أولى المدارس المشيدة بتلمسان كانت على يد أبي حمو موسى الأول، رابع سلاطين بني عبد الواد. هي مدرسة تمّ تأسيسها بحي "المطمر" بالجهة الشمالية الغربية. سمّيت أولاً بمدرسة "أولاد الإمام" (أبو زيد و أبو موسى)، ثم صارت تسمى بالمدرسة "القديمة" عند بناء "المدرسة التاشفينية" والتي عرفت أيضا بالمدرسة الجديدة. وكان اختيار بناء مدرسة أولاد الإمام بحي المَطْمَر (الذي خصصه السلطان في أول الأمر لاستقبال مطامر القمح الكبرى، تحسبا لكل طارئ)، يندرج في إطار إعادة النظر في الخِطة العُمرانية للمدينة وتوسيع نسيجها بالجهة الغربية إذْ كان ينتهي الجزء المعمور مباشرة بعد باب أيلان

---

[1] – لما رفضت السلطات اقتراح أبي العباس السبتي، عوّض التكافل الاجتماعي النقص في إرادات الطلبة.

(الباب الغربي) و هو أقصى امتداد للمدينة منذ العهد المرابطي. فاقتضت الخِطة الجديدة تشييد حي جديد بمكان المَطْمَر استقبل كل من رغب بمحض إرادته الاستقرار بالمدينة، و خصّ السلطان حي القصبة المجاور للمشور لرهائنه من القبائل المستقرة من مغراوة و توجين (منطقة شلف و الجبال الساحلية وجبال ونشريس). أما منطقة "تافراطه" بالجهة الشمالية الغربية فأبقاها دون تعمير وخصها لرهائنه من الرحل. هذا و من المعروف عن أبي حمو موسى الأول أنه السلطان الذي أزال بداوة المشيخة عن عرش بني عبد الواد، ممهدا لها الطريق لتمصير حضاري حقيقي. و من هذا المنظور يمكن اعتبار عملية إحداث مركز إشعاع فكري بالحي الجديد، عاملا مساعدا على دعم تمصير المدينة. و ذلك ما حدث فعلا إذْ سرعان ما استقطب الحي عددا من الراغبين في الاستقرار بالمدينة، ولاسيما في عهد عبد الرحمان أبي تاشفين (1318- 1335) الذي اهتم بتعمير الجزء الغربي من المدينة بإضافة متنزهه "الصهريج الكبير" وملحقاته الأميرية. كما أنّ النشاط المتزايد في طلب العلم جعل أبو تاشفين يشعر بضرورة تشييد مدرسة ثانية لاحتواء الشغوفين للمعرفة. ومن المؤسف له، انعدام المعلومات حول مآل المدرسة القديمة[1]. إننا نجهل متى و كيف توقفت هذه المدرسة عن تأدية وظيفتها، بل لم نضبط موقعها نفسه بالحي. فكل ما في الأمر هو أن الذاكرة الجماعية احتفظت لنا بخبر مفاده أنها كانت بإزاء مسجد أولاد

---

[1] – يبدو من خلال القراءة الأولية لنتائج التنقيب الأثري الجاري تنفيذه بداية هذه السنة (2010)، أن المدرسة توقفت عن أداء وظيفتها التعليمية منذ أواسط القرن الثامن عشر، أي إثر اضطرابات "ثورة القراغلة" ومن المحتمل أن تكون قاعة الصلاة الحالية، القاعة الرئيسية للمدرية. و نظرا لمستوى العتبة الأولى لقاعة الصلاة الملاحظة عند التنقيب، يمكننا الجزم بأنه أعيد بناء القاعة خلال القرن الثامن عشر.

الإمام. فهل المسجد بامتداده الحالي هو جزء من تلك المدرسة؟ إنه لا أحد يملك الجواب إلى حدّ الساعة.

هذا و أما المدرسة الثانية بالمدينة فهي من تأسيس أبي تاشفين في السنوات الأولى التي اعتلى فيها سدّة الحكم (أي في بداية العقد الثالث من القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي) . أقيمت هذه بمركز المدينة، جنوب شرق المسجد الكبير. و مما لا شك فيه أنها وُضعت بمكان جعلها تفصل بين مقر القيصرية (أو فندق إمارة الأرغون) المشيد في عهد أبي سعيد عثمان (1286م)، و ساحة القوافل التي كانت تعدّ القلب النابض للاقتصاد التلمساني. كانت هذه المدرسة، حسب الأخبار الواردة عن الذين عاينوها، أكبر و أجمل مدرسة شُيدت بالمغربين، إذ حرص مشيدها – و يقال أنه هو مصممها– على تزيينها بما جادت به إبداعات علماء الحيل (الميكانيك) المتواجدين في حاضرته، كالشجرة الفضية التي يصفها التنسي على النحو التالي: " وكانت عنده شجرة من فضة على أغصانها جميع أصناف الطيور الناطقة، و أعلاها صقر؛ فإذا اُستعمل المنفاخ في أصل الشجرة، و بلغ الريح مواضع الطيور، صوَّتَت بمَنْطَقها المعلوم لمشابهها، فإذا وصل الريح موضع الصقر صوَّتَ فانقطع صوت تلك الطيور كلها." [1] و مما زين به أيضا هذه المدرسة، خصة صدفية الشكل، نُقِش على إفريز تربيعتها الأبيات الشعرية التالية:

أُنْظُرْ بعينك بهجتي و سنائي *** و بَدِيعَ إتْقَانِي و حُسْنَ بِنائي

و بَدِيعَ شَكْلِي واعْتَبِرْ فِيما تَرَى *** مِنْ نَشْأَتِي بل مِنْ تَدَفُّقِ مائي

جِسْمٌ لَطِيفٌ ذَائِبٌ سَيَلاَنُهُ *** صَافٍ كَذَوْبِ الفِضةِ البَيْضَاءِ

---

[1] – محمد التنسي، نظم الدر و العقيان في بيان شرف بني زيان، ص140-141

قدْ حَفَّ بِي أَزْهَارٌ نُمِّقَتْ *** فَغَدَتْ كَمِثْلِ الرَوْضِ غَبَّ سَمَائِي[1]

وصفها لسان الدين بن الخطيب، أحد المنبهرين بعمارتها و زخارفها، بأنها كانت من بدائع الدنيا.[2] و يؤكد التنسي موقف ابن الخطيب بأنه [أبا تاشفين]خلد آثارا لم تكن لمن قبله و لا لمن بعده ... و حسَّن ذلك ببنائه المدرسة الجديدة العديمة النظير...[3] كما يصفها جورج مارصي بأن كان لها طابعا خاصا انفردت به عن مدارس الغرب الإسلامي... إن هيكلتها العامة تختلف عن باقي المدارس، إذْ جاءت على شكل مستطيل باتجاه القبلة، تنفتح به غربا و شرقا، على مستوى محور تقاطع المنصفين، بوابتان عظمتان مرصعتان بالزليج، وهي طريقة في الزخرفة ابتدعها الحرفيون المهرة الموجودين بتلمسان[4] و البوابة الغربية أفخم من الشرقية. فما من شك أن هذه المدرسة، لو بقيت قائمة لصارت نموذج العمارة الزيانية و لقد تصدر للتدريس بها الفقيه المتفنن، الجمّاعة، أبو موسى عمران المشذالي الذي حلاه يحيى بن خلدون بما يلي: لم يكن في معاصريه أحد مثله علما بمذهب مالك وحفظا لأقوال أصحابه، و عرفانا بنوازل الأحكام، وصوابا في الفتيا[5]، قدم إليها من بجاية. كما درس بها عدد كبير من علماء أَكْفاء ذاع صيتهم في البلاد المغربية، و من بينهم بعض المرازقة، و العقابنة، كما درس بها من بعد هؤلاء، محمد بن عبد الجليل التنسي وأحمد بن زكري وغيرهم.

---

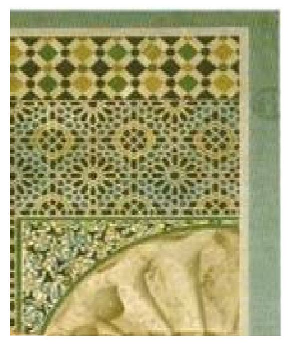
[1]– أحمد المقري، نفح الطيب، ج6 ص: 46 نقلا عن لسان الدين بن الخطيب من كتاب "نفاضة الجراب"

[2] – أحمد المقري، نفح الطيب، ج6 ص: 46.

[3] – التنسي، المصدر السابق، ص 140 –141

[4] - G. Marçais, Remarques à propos de la Medersa de Tlemcen, p 273 (in mélanges Godefroy – Demombynes)

[5] – يحيى بن خلدون، بغية الرواد: ج1 ص72






نماذج من الرسومات التي أخذها المعماري Duthoit بمساعدة الرسام Danjoy و التي تبرز مستوى الأداء الذي وصل إليه فنانو تلمسان (نقلا عن مجموعة لـُوفابر Lefevre)

أما المدرسة الثالثة بتلمسان فكانت من بناء محي رسوم الدولة العبدالوادية أبو حمّو موسي الثاني بن يعقوب (1359-1389)، باسم جديد: الدولة الزيانية. وكان الانتهاء من بنائها في شهر صفر من سنة 765 هـ/1363م وسماها "اليعقوبية" نسبة لوالده. تم تشييدها بحي القصبة، أي بالحي الذي خصصه أبو حمّو موسى الأول لرهائنه من القبائل المستقرة (العربية والزناتية). وببناء هذه المدرسة تمّ ربط حي المطمر بحي المشور فاكتمل بذاك النسيج العمراني للمدينة في جزئيه الغربي و الجنوبي- الغربي. دشن التدريس بها بحضور صهر السلطان أبي حمو موسى الثاني، العالم الجليل أبو عبد الله الشريف الحسني،

صاحب "مفتاح الوصول لبناء الفروع على الأصول" الذي شهد له جميع علماء المغرب بأنه من كبار المجتهدين في وقته. تنقصنا على هذا المستوى المعلومات التاريخية، فإذا استثنينا الورقة 84 من مخطوط "زهر البستان" لمؤلف مجهول، وإذا استثنينا أيضا الإشارة الطفيفة الواردة في كتاب "بغية الرواد" ليحي بن خلدون، أو التلميحات الموجودة بكتب التراجم، فإنه من العسير جدا في الوقت الراهن أن نقدم عنها معلومات أكثر دقة مما سلف ذكره. هي مدرسة كان مصيرها مشابها لمصير المدرسة التاشفينية، إذْ هُدّمت قبل سنة 1870 بعد ما استعملها المستعمر الفرنسي كمخزن للألبسة العسكرية. ولقد كان موقعها شمال مسجد سيدي إبراهيم المصمودي إلى حدّ التقاء نهج فلاوسن بنهج ابن خميس. يلمح جورج مارصي في مقاله الآنف الذكر حول المدارس[1] أن المعماري الذي وضع مخطط المدرسة الفرنسية – الإسلامية التي بنيت سنة 1905، اقتبس الصهريج المستطيل بشكله ومواده من صهريج المدرسة اليعقوبية.

هذا و يمكننا إدراج المدرسة الرابعة المشيدة بأحواز المدينة خلال القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، لكنها ليست من بناء آل زيان. لقد شيدها السلطان أبو الحسن المريني عند استيلائه على تلمسان. تم تشييدها بالعباد العلوي سنة 1343م (وهي جزء من المجمع الديني الثقافي الذي يتألف من ضريح أبي مدين و المدرسة والمسجد ودار السلطان المتضمنة لمقر مجلسه العلمي). ولقد ألقى أول درس فيها محمد بن إبراهيم الآبلي بحضور أبي الحسن المريني. كما درس بها العديد من العلماء من أمثال ابن مرزوق الخطيب وعبد الرحمن بن خلدون ومن بعدهم ابن زاغو أبو العباس العبادي و محمد بن يوسف

---

[1]- G. Marçais, Remarques à propos de la Medersa de Tlemcen, (in mélanges Godefroy – Demombynes)

السنوسي وأحمد بن زكري ومحمد بن عبد الجليل التنسي. و من الغريب في الأمر أنّ هذه المدرسة هي الوحيدة التي بقيت قائمة. فلماذا أبقاها المستعمر و لِمَ لَمْ يخصها بمصير سابقتها؟ هل لأنها ليست من تأسيس أهل البلد؟ و على العموم فإنه يمكن أن نستخلص الملاحظات التالية:

. اختيار أماكن تشييد المدارس، تم تماشيا مع الخِطة العمرانية الهادفة إلى توسيع النسيج العمراني لتلمسان المسوّرة.

. تشييد هذه المدارس كان بالجزء العلوي للمدينة.

. شيدت هذه المدارس في أزهى عصور تلمسان: القرن الثامن الهجري، وهو في الوقت نفسه أكثر العصور اضطرابا في الميدان السياسي.

. تأكدت المكانة العلمية لتلمسان، عندما تصدّر أبناء المدينة للتدريس في المدرستين الأخيرتين: أبو عبد الله الشريف بالمدرسة اليعقوبية، و محمد بن إبراهيم الآبلي بمدرسة العباد.

. إنّ حظ العلوم النقلية و العقلية كان متساويا بمدارس المغرب، لأنّ الهدف من بنائها كمُنَ في رواج المذهب المالكي بالعقيدة الأشعرية، وليس لمواجهة تيارات سياسية– عقدية مضادة، كما كان الحال بالمشرق.

. انتهى ببلاد المغرب عهد بناء المدارس أواسط القرن الثامن الهجري أي عندما تيقن الجميع من الأمر الواقع: ضياع الأندلس و استحالة توحيد المغرب. و ما انتقال عبد الرحمن ابن خلدون إلى المشرق و استقراره بالقاهرة إلاّ لهذا السبب.

خامسا . المناهج التعليمية و أثرها في بناء الفكر بتلمسان:

كلما ذكر عبد الرحمن بن خلدون، أحد علماء المغرب للقرن السابع الهجري من الذين قاموا برحلة علمية نحو المشرق، إلاّ و أتبع كلامه بالعبارات التالية:

"ورجع إلى المغرب بعلم كثير و تعليم مفيد"[1] ويشير في الوقت نفسه إلى توقف السند العلمي عند مدينة تلمسان مع تخوف من انقراض العلم منها نتيجة ضعف عمرانها (مقارنة بعمران مدن المشرق) و قلة عدد طلبة العلم بها. و لاستقصاء حقيقة الأمر، لا بُدّ من توضيح السؤال التالي: كيف كان التعليم ببلاد المغرب قبل رحلة القاضي ابن الزيتون المتبوعة برحلة الدكالي و المردفة بعد حين برحلة ناصر الدين المشذالي الزواوي؟ يفيدنا ابن خلدون بالجواب التالي: " و بقيت فاس و سائر أقطار المغرب خُلواً من حسن التعليم من لدن انقراض تعليم قرطبة و القيروان، و لم يتصل سند التعليم فيهم، فعسُر عليهم حصول الملكة و الحِذق في العلوم. وأيسر طرق هذه الملكة قوة اللسان بالمحاورة و المناظرة في المسائل العلمية، فهو الذي يقرب شأنها ويحصل مرامها، فتجد طالب العلم منهم، بعد ذهاب الكثير من عمرهم في ملازمة المجالس العلمية سكوتاً لا ينطقون و لا يُفاوضون، وعنايتهم بالحفظ أكثر من الحاجة. فلا يحصلون على طائل من ملكة التصرف في العلم والتعليم. ثم بعد تحصيلِ من يرى منهم أنه قد حصّلَ تجد ملكته قاصرةً في عمله إنْ فاوض أو ناظر أو علّم، و ما أتاهم القصور إلاّ من قِبل التعليم وانقطاع سنده. وإلاً حفظهم أبلغ من حِفْظ من سواهم، لشدة عنايتهم به و ظنهم أنه المقصود من الملكة العلمية وليس كذلك. و مما يشهد بذلك في المغرب، أن المدة لسكنى طلبة العلم بالمدارس عندهم ستٌّ عشرة سنة و هي بتونس خمس سنين."[2]

يؤكّد لنا ابن خلدون أن طريقة التعليم السائدة بالمغرب – نهاية العصر الموحدي و بعد نضوب معين قرطبة– هي طريقة التلقين المعتمدة على الحفظ

[1]– ع.بن خلدون، العبر، ج 2 ص 772–773 (و ذكر العكس بالنسبة لشيخه الآبلي)

[2]– المرجع نفسه، ص 773–774

كغاية في حدّ ذاته. و تتوقّف مهمة الملقّن فيها على التأكّد من أنّ المتعلم أعاد النص كاملا دون نقص و لا تحريف. وكأن في الإعادة تعلُّمٌ. كما يشير ابن خلدون إلى أن طريقة التعليم هذه حددت دور المعلم في تقديم معلومات سماعاً، ليس للمتعلم فيها رأي، فعليه أنْ يأخذها كحقيقة مطلقة غير قابلة للنقد ولا تناقَش إذْ أن المعلم نفسه ليست له الكفاءة لحلِّ المقفل من المعاني و لا يدرك كنهها وماهيتها. بل تعلمها هو نفسه كما يعلّمها. و فاقد الشيء لا يعطيه. ومن نتائج هذه الطريقة أنها تنمي لدى المتعلم ملكة الحفظ... والخضوع لسلطان المُعَلِّم. وكأن البيت الشعري الذي أنشده أحمد شوقي في مطلع القرن العشرين قد وُضِع خصيصا لهؤلاء المعلمين.[1]

كما يشير ابن خلدون إلى أنَّ هذه الطريقة لا توفر الشروط الدنيا التي تساعد المتعلم على بناء فكره، إذ أن طالب المعرفة في هذه الحالة، يَقْبع طول مدّة تعلمه كجهاز مستقبل للمعارف "الثابتة"، مهمته "إرجاع البضاعة" واجترارها في كل مناسبة. فلم يُفسح له المجال في مناقشة الأفكار الواردة ولا يشجعه المعلم على إمعان النظر فيها، بل يطالبه فقط بالحفظ "الصمِّ"... ويجيزه عن ذلك. فالعلم في هذه الفترة يتمُّ تحصيله بالحفظ لا بالممارسة الفعلية التي تضمن كسب المعارف و تبني مواقف منها.

هذا و يشعرنا ابن خلدون في الوقت نفسه بأن طريقة التعليم لدى المغاربة أعاقت كثيرا تطور العلوم، فلم تتمكن مثلا مدينة تلمسان من إنجاب فطاحل العلماء إلا بعد الطفرة النوعية في منهجية التبليغ... وعلى الدارس الفطن أن ينطلق في البحث عن مغزى رغبة علماء تلمسان في الاستقرار بفاس و بمدن

---

[1]– قم للمعلم و بجله تبجيلا *** كاد المعلم أن يكون رسولا

المغرب الأقصى، من محمد بن عمر بن خميس إلى أبي العباس أحمد المقري، و سنتطرق لهذه الظاهرة في أوانها.

هذا و لم يتوقف ابن خلدون عند تشخيص الحالة المزرية للتعليم ببلاد المغرب بل يقدم لنا نموذج التعليم المفيد والذي خضع له هو نفسه – خلال مرحلته الأولى من التعليم – و مكنه بتدعيم من شيخه الآبلي، من تلخيص كتاب في أصول الدين لفخر الدين الرازي[1] و لم يتجاوز سنه العقد الثاني من عمره! ومما تجدر الإشارة إليه أنه في هذا الفصل (أي الفصل السابع والثلاثين 37)[2] يستعمل طريقة المناطقة المقررين، أي أنه يبدأ حديثه بعبارة "اعلم" وبتعبير آخر فإنه يقدم للقارئ معلومات ثابتة، خضعت لمحك النظر والاستقصاء. ومجمل ما جاء به ابن خلدون حول التعليم المفيد" أن تلقين العلم للمتعلمين إنما يكون مفيداً إذا كان على التدريج، شيئاً فشيئاً وقليلا قليلاً " يعتمد المعلم في المرحلة الأولى على طريقة التلقين، إذ لا بدّ من تقديم مادة علمية مع تجزئة الفعل التعليمي إلى ثلاث مراحل. يبدأ بالمسائل الرئيسية (أصول الفن المقدّم) مع شرح لتقريب المادة من المتعلم، دون أن يدخل في التفاصيل حتى لا تتشعب الأمور على المتعلم وتختلط الأمور في ذهنه. إنّ الهدف المحدد لهذه الفترة من التعليم، يكمن في تهيئة المتعلم لفهم إجمالي، يتم فيها إعداد المتعلم لتقبل معارف من مستوى أرقى. تلِيها مرحلة ثانية يقوم فيها المعلم بتحليل العناصر و شرح معمق مع عرض وجوه الخلاف في الموضوع. والهدف منها توعية المتعلم بأبعاد الإشكال وإعداده لكشف أسراره قبل البحث عن الحلول المقنعة. أما في المرحلة الثالثة

---

[1] – كتاب فخر الدين الرازي يسمى "المحصل في أصول الدين" و مختصر ابن خلدون يسمى "لباب المحصل"

[2] – ع.بن خلدون، العبر الجزء 2 ص 1030–1032

فيتناول المعلم تحليل أدق التفاصيل و توضيح مُقفلها. و هدف هذه المرحلة يكمن في اكتمال وعي المتعلم بالموضوع و يتخذ موقفا منه. و حين إدراكه التام للإشكال يتسنى له تعميق فهمه عن طريق مناقشته للآراء الواردة حوله. أي يتحول المتعلم من وضعية المتلقّي الساكن إلى متلق واع، تحرر ذهنه من سلطان التلقين فيقوم بمبادرات شخصية: تبني أمر معرفي أو رفضه، إذْ أنه صار يتحكم في آليات التفكير السليم. لا بدّ لنا من أنْ ننبه على أنّ الطريقة هذه خاصة بتعميم المعارف Vulgarisation des connaissances وبالتالي فهي موجهة لعامة المتعلمين. أما المستوى الأرقى فهو يخص نخبة المتعلمين الذين أظهروا كفاءات فكرية، تمكنهم من تحقيق الغاية القصوى من التعلم: إدراك تام ووعي بماهية الأمور. وسنوضح الأمر في الباب الثاني، عند ذكرنا لمنهجية الآبلي. هذا ويشير ابن خلدون في حديثه عن أسباب فشل الطلبة، ويرجعه أساساً إلى افتقار المعلمين إلى منهجية سليمة. " و إذا أُلْقيتْ عليه [المتعلم] الغايات في البدايات وهو حينئذ عاجز عن الفهم و الوعي و بعيدٌ عن الاستعداد له، كَلَّ ذهنه عنها... فتكاسل عنه وانحرف عن قَبوله و تمادَى في هِجْرانه.[1]"

وعلى غرار ما حدث من تحسن ملحوظ في منهجية التبليغ فلقد تحكم المسلمون في منهجية البحث و ضبطوا قواعده. و مخافة من ضياعها قيدوها في نَظْمٍ على شاكلة ما قام به عبد العزيز الهلالي الأندلسي:

في سبعة حصروا مقاصد العقلاء *** من التأليف فحفظها تل إعلاء

بدع تمام بيان اختصارك في جمع و رتب وأصلح يا أخي العلماء[2]

1 2 3 4 5 6 7

---

[1]– ع. بن خلدون، المرجع و الصفحة نفسهما.

[2]– مخطوط" بلوغ الأرب في موسيقى العرب" للقاضي شعيب بن عبد الله الجليلي، ورقة رقم 2

أما مؤرخ مصر للقرن التاسع، المقريزي، صاحب " الخِطط المصرية" والتلميذ النجيب لعبد الرحمن بن خلدون فقد نثرها و عدها ثمانية رؤوس:

"اعلم أنّ عادة القدماء من المعلمين قد جرت أنْ يأتوا بالرؤوس الثمانية قبل افتتاح كل كتاب و هي: الغرض و العنوان و المنفعة والمرتبة وصفة الكتاب ومن أي صناعة هو و كم فيه من أجزاء و أي التعاليم فيه."[1]

على هذا المنوال تضافرت جهود المؤلفين و المعلمين و تناسقت قصد تحسين المردود، فكان من نتائجه المباشرة أنْ نبغ العديد من أهل البلد وتنوعت الإبداعات في جميع ميادين العلوم، النقلية منها والعقلية وكذا في العلوم التطبيقية لاسيما منها علوم الطب وعلوم الحِيَل وعلوم الهيئة. ومن أمثالهم بتلمسان، ابن فشوش في الطب وابن الفحام في علم الحيل و الحباك في علم الإسطرلاب. ومن إبداعات علماء الحيل في القرن الثامن الهجري: الشجرة الفضية بالمدرسة التاشفينية ومنجانة المشور، بمدينة تلمسان، و الساعة المائية بالمدرسة البوعنينية بمدينة فاس.

هذا فيما يخص منهجيات التبليغ و البحث و أثرها في تعزيز الحركة الفكرية. يبقى لنا أن نشير و لو بإيجاز إلى أنه في بعض الحالات كانت تقسم السنة إلى فنون معينة؛ فيوجد وقت تدريس التفسير و وقت لتدارس الحديث إلى غيرهما من المواد. كما عُرف المعلمون الكبار ببرامجهم التعليمية أعدَّت لإجازة الطلبة.

نكون بهذا قد حققنا مطالب الباب الأول المتمثلة في إبراز عامل البيئة الجغرافية في بناء:

---

[1] – المقريزي، الخطط المصرية، ص:4

* مدينة تلمسان و تطورها الحضاري،

* في توضيح ملامح المقومات الفكرية التي مهدت الطريق أمام بروز شخصية محمد بن إبراهيم الآبلي.

فمن هو هذا الذي يعدّ بحق ثمرة مجهودات يغمراسن الحضارية؟

و ما هي مكانته العلمية بحاضرة تلمسان و إلى أي مدى أثر فيها فكريا؟

وهل هو جدير بالعناية التي نخصه بها؟

الباب الثاني:

حياة الآبلي و نشاطه العلمي

* الفصل الأول: التعريف بالآبلي،

* الفصل الثاني: الآبلي المعلم

٭ الفصل الأول :

التعريف بالآبلي،

أولا : نشأته

1- تحقيق أشهر ألقابه

2- مولده ومرحلة تنشئته الأولى

ثانيا. رحلاته

1- صنف الرحلات المشرقية

2- صنف الرحلات المغربية

3- استنتاجات

ثالثا : مكانته الأدبية والعلمية

1- منهجية الوقوف على هذه المكانة

2- عرض الروايات

3- تمحيص الروايات ونقدها

أولاً : نشأته

1- تحقيق أشهر ألقابه

اسمه محمد وكنيته أبو عبد الله[1]. اشتهر بثلاثة ألقاب: الأول العبدري نسبة لعشيرة بني عبد الدار المكية، وهي إشارة إلى أصله القرشي؛ والثاني الآبلي نسبة

[1]- لا نعلم له ذرية من صلبه، وكل ما هنالك هو أن عبد الله هو اسم جدّه، (انظر ، الدرر الكامنة لابن حجر ج2 ص290) وليس من عرف العرب أن يكنى الحفيد باسم الجد ، ولا يعقل إطلاقا أن يسمى الجد بكنية حفيده

إلى ثغر آبلة، [1] إشارة إلى الموطن الأول لعائلته بالأندلس؛ ولقبُه الثالث التلمساني نسبة إلى مسقط رأسه. فهو إذن، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم العبدري الآبلي التلمساني. ويدفعنا التحقيق إلى التركيز على اللقب الثاني، والتساؤل عن شكل كتابته وصورة نطقه : فهل تكتب الألف مهموزة (أ) أو ممدودة (آ) في " الآبلي " ؟ وهل تضم باؤه أو تكسر؟ وما القول في قلب بائه ياءً ؟

فيما يتعلق بألف "الآبلي"، فإننا نرجح كتابتها بالمد على الرغم من أن بعض كتب السير والتراجم ترسمها بالألف المهموزة ؛ وأساس الترجيح، أن كثيرا من العرب يفضلون نقل الحرف اللاتيني أو الأعجمي (A) عند تعريبه إلى (آ). ولنا في ذلك، أمثلة متعددة نقتصر منها على ما رسمناه في الجدول الآتي :

الاسم الأجنبي	بعد تعريبه	التعريف به
Amour	آمور	وهو نهر يقع في الشمال الشرقي من آسيا
Asie	آسيا	وهي أكبر القارات الخمس
Atrek Atrak	آترك	وهو نهر بين إقليم خراسان الإيراني وروسيا
Aiasofia	آيا صوفيا	وهي كنيسة في اسطنبول
Athos	آثوس	وهو جبل في شبه جزيرة اليونان
Azerbaijan	أذربيجان	دولة آسيوية بالقوقاز

[1] – آبلة (Avila) بشمال شرق مدريد أو ماتريد (Madrid) بمقاطعة قشتالة القديمة (Vieille Castille)؛ إنها من الثغور الأولى التي استرجعتها المسيحية من دار الإسلام بالأندلس. وليس من المستبعد أن تكون عائلته قد اكتسبت هذا اللقب عند نزوحها إلى إحدى المدن الأندلسية قبل استقرارها بتلمسان، وهي ثغر ضاع من المسلمين مع نهاية القرن الخمس الهجري، أي قبل ضياع طليطلة (475 هـ/ 1082م) التي توجد في جنوبه. (ليراجع الملحق2 من معلمة المغرب حول موقع آبلة) .

وعلى هذا الأساس المألوف ، نثبت الألف ممدودةً في كتابة اللقب الثاني للآبلي، مقابل مسقط رؤوس أسلافه " آبِلة " (Avila). وفيما يتعلق بتحريك حروف اللقب والنطق بها ، نورد الأخبار التالية :

كما ورد أيضاً ، اللقب بضم الباء (الأبُلي)، في النسخة المطبوعة لمؤلَّف أحمد المقري " أزهار رياض في أخبار عياض"،[1] مع العلم بأن ضم الباء يترتب عنه تحويل نسبه من آبِلة إلى آبُلة وهي اسم قمة جبل تقع بالمرتفعات المتواجدة بأحواز غرناطة، وهذه النسبة بهذا الشكل، لم يثبتها أي واحد من المقربين من صاحب الترجمة، فضلا عن الإشارة إليها؛ لا بل إن مضمون الرواية التي أوردها عبد الرحمن بن خلدون بهذا الشأن ، يجعلنا نرفعها ولا نوليها اعتبارا. بقول المؤرخ إن أصل عائلة الآبلي هي" من بلاد الجوف"، ومصطلح الجوف يعني عند الأندلسيين، المنطقة الموجودة شمال قرطبة؛ وبشمال غرب مدينة قرطبة، توجد مدينة آبلة. ويشير مصطلح الجوف في بلاد الأندلس، إلى الجهة الشمالية؛ وفي بلاد المغرب يشير إلى الجهة الجنوبية.[2]

هذا، وضبطه صاحب " دوحة الناشر" بضم الباء.[3] أما النسخة المطبوعة من هذا الكتاب، والتي تولّى تحقيقها الأستاذ القدير محمد حجي، فورد فيها تصحيف آخر، حوّلت فيه الباء، ياءً؛ فصار لقبه الثاني الأيُولي؛ ويؤكده المحقق

---

[1]– أحمد المقري، أزهار رياض في ذكر أخبار عياض ج 3 ص 37. طُبع بالمملكة المغربية (مطبعة فضالة)

[2] – و جاء في كتاب مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة و البقاع، لصفي الدين عبد المؤمن البغدادي، مايلي: (آبِلُ) بفتح الهمزة و ألف باء مكسورة ولام. مواضع 1. آبِلُ الزيت بالأردن، 2. آبِلُ القمح قرية بين دمشق والساحل، آبُلُ من قرى حمص كتاب الهموة. (تحقيق علي محمد بجاوي ج1 دار الجيل، بيروت 1992)

[3]– محمد بن عسكر: دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ في القرن العاشر مخطوط المركز الإسلامي بتلمسان.

على النحو التالي: "بسكون اللام، وفتح الهمزة وضم الياء وكسر اللام".[1] وترجم له صاحب جذوة الاقتباس مرتين:[2] في المرة الأولى، سماه محمد بن علي بن إبراهيم، وفي الثانية، محمد بن إبراهيم، مع ذكر سنة واحدة لوفاتهما (757 هـ) وهناك من شرّق بنسبه، فلقبه الحافظ بن حجر، مرة بالإربلي نسبة إلى إربل وهي مدينة بشمال شرق العراق، ومرة بالإبِلي نسبة إلى سوق الإبل بوادي بردا على مقربة من مدينة دمشق الشامية.[3] وأمام هذه الأخبار المختلفة، حول لقب هذا الرجل الذي قل أن نجد بشأن لقب غيره مثلها عددا واضطرابا، نتساءل عن السر في ذلك: فهل القضية من قبيل العفوية والتلقائية، أم هي من قبيل النيات المبيتة؟

فإنْ تقبلنا فرضية التصحيف أو التحريف بالنسبة لما جاء في المجلد الثالث للدرر الكامنة، على سبيل السهو الطارئ بشأن صاحب جذوة الاقتباس، فإن النطق بالآبُلي بضم الباء، اتسعت رقعته، وانتشر انتشارا واسعا مع الأيام والسنين؛ وصار من الصعب، تقويمُه وتهذيبه لدى العوام، فضلا عن الخواص. ولنصرح بعد هذا، أنه لا يهمنا إنْ كان نسب عائلته من شمال قرطبة أو من جنوب غرناطة، طالما أثبتت أمهات التراجم والعلماء الثقات، أندلسية نسبه وأصله. وليس من المستبعد أن يكون قصد بعض هؤلاء الذين حملهم السهو إلى هذه التحريفات، تشويه سمعة الآبلي، والنيل من مكانته العلمية عن طريق تصحيف اللقب. نستشف ذلك، من العبارة التي أوردها ابن عسكر مباشرة بعد ضبط لقبه بضم الباء، وهي أنه هو" أول من أدخل علم الكلام للمغرب" ضاربا صفحا عن آثار أبي بكر بن العربي ومحمد بن تومرت؛ والكل يعلم موقف فقهاء

---

[1]- محمد بن عسكر، دوحة الناشر، ، الطبعة الثالثة، الرباط 2003، ص 110

[2]-ابن القاضي: جذوة الاقتباس في من حلّ من أعلام بمدينة فاس، نقلا عن الأعلام ج4 ص 373

[3]- العسقلاني: الدرر الكامنة، ج 3 ص 375

نهاية القرنين التاسع والعاشر، ممن يتعاطى علم الكلام بالبحث والدراسة. فهل تأخر دخول علم الكلام إلى المغرب إلى حين مجيء الآبلي، خلال القرن الثامن الهجري؟ ما سند ابن عسكر في زعمه هذا؟ إنه لم يفصح عنه، ولم يبرر مقاله في تأليفه. أما ضبط الاسم بضم الياء، فإنه يبقى بدون مبرر؛ والأرجح لدينا أنه يعود إلى سهو استولى على الراقن، إذْ لا يُعْقل أن يكون الأستاذ محمد حجي،[1] وهو من الشخصيات المرجعية المعتدِّ بها بالمغرب الكبير، يجهل لقب شيخ عبد الرحمن بن خلدون ومحمد المقري الجد، ويتسبب في النيل من شخصية أحد عباقرة القرن الثامن الهجري.[2] و ما من شك، في أنه تعرض من خلال دراسته للتراث الثقافي المغربي لشخصية الآبلي. لقد قضى الآبلي بالمغرب الأقصى بين فاس ومراكش وجبل الهساكرة ، ما يزيد عن الثلاثين سنة، حيث جالس الأمراء، والْتقى بكبار الشخصيات المغربية؛ وأنه تخرج على يديه، جمع من التلاميذ بالمغرب الأقصى عموما. فكيف يغيب ضبط لقب مَنْ فَرَض وجوده العلمي، بالجزء الغربي من العالم الإسلامي؟ وكان من أوليات منطلقات البحث المنهجي، الاهتداء – في خضم هذا الاضطراب الذي لحق الآبلي في حياته، وبعد مماته، وكأنه قضاء محتوم– إلى كتب تلاميذه المباشرين. فكل من تتلمذ له، وشافهه، ونفث فيه معارفه، يذكره بكسر باء لقبه، ولا نستثني منهم أحدا. وعلى الرغم من

---

[1]– عُين الأستاذ محمد حجي مديرا مشرفا على موسوعة المملكة المغربية: "معلمة المغرب"(في ثماني أجزاء.) الصادرة عن الجمعية المغربية للتأليف و الترجمة و النشر(1989) و كان الآبلي أول شخصية علمية ترجم لها.

[2]– صدرت نسخة دوحة الناشر التي تم فيها قلب الباء ياءً عن طبعة ثالثة منقحة و مدعمة بمراجعة من قِبل الأستاذ عبد المجيد خيالي.

عددهم، ومكانتهم العلمية والاجتماعية وقيمة كتبهم إلاّ أننا وجدنا من أهل السير، من يتغاضى عن أقوالهم الأمينة، لينصر التصحيفات المبثوثة، مَنْ رَغِبَ في إغفال أقوالهم الصريحة، والاعتماد دون مبرر، إلى أقاويل غيرهم ممن جاؤوا في فترة تزيد عن القرنين من الزمن و صفوة الكلام، أننا نعتمد في ضبط لقبه، على أقرب الناس إليه، ونخص بالذكر الأخوين يحيى وعبد الرحمن بن خلدون، ولسان الدين بن الخطيب، والمقري الجد، وشمس الدين بن مرزوق، وأبي عبد الله الشريف الحسني. فكلهم ضبطوه –كما أشرنا أعلاه– بسكون لامه، وفتح ألفه، وكسر بائه. فالرجل هو إذن، محمد أبو عبد الله بن إبراهيم العبدري الآبِلي التلمساني.



موقع آبلة بشبه جزيرة إيبريا (نقلا عن الموسوعة التاريخية)

2- مولده ومرحلة تنشئته الأولى

ولد محمد الآبلي بمدينة تلمسان سنة 681 هـ / 1282 أو1283 م، قُبيل وفاة السلطان يغمراسن، مؤسس دولة بني عبد الواد. كان أبوه إبراهيم بن أحمد رجلا عسكريا،[1] قلده السلطان قيادة فرقة الجيش المتمركزة بمدينة هنين الساحلية.

---

[1]– لم تذكر التراجم اسم أمه.

وبعد وفاة مؤسس الدولة، تولى الحكم ، عثمان ابن يغمراسن، فحظي إبراهيم برضاه، وأبقاه في المنصب نفسه. و لم يذق الأب حلاوة تربية ابنه محمد ومداعبته، نظرا إلى بعد مكان منصبه الذي يشغله. فكفله جده لأمه، أبو العباس محمد بن غلبون منذ صباه. وترعرع بربض العبّاد، قريبا من ضريح القطب الروحاني سيدي أبي مدين شعيب. وكان جده هذا من قبلُ، قاضيا بمدينة مُرسية على الساحل الشرقي للأندلس، فنزح منها واستقر بالعباد على كيلومترين من مدينة تلمسان. وتقرر لديه، أن يتولى تربيته الدينية على الطريقة الأندلسية، فضلا عن الطريقة المحلية المغاربية. ففي الطريقة الأولى، تلقّى محمد مبادئ العربية وكتابتها وتجويد خطها.[1] ويبدو أن هذه الخطوات الأولى في التعليم، ساعدته على تفتق قدراته وميوله، في استيعاب علوم الرياضيات وإتقانها، في سن مبكرة، إلى درجة أنه كان يتميز بتفوقه على أقرانه الذين لم يتخطوا مرحلة حفظ القرآن والحديث.

لقد أطلعتنا التراجم على أنه:« انتحل العلم، فسبق لذهنه محبة التعاليم فبرع فيها.» وسكتت هذه التراجم عمن حبّب إليه التعاليم، وأعدّه لاغتراف المعارف. وكان مع ذلك، يتردد على الكتاتيب القرآنية، ويتصل بشتى المُدرّسين. وبهذا يكون محمد، قد استفاد في مرحلة تعلمه الأُولى، بالطريقتين التربويتين: الأندلسية والمحلية. ويكون في الراجح، قد أنهى هذه المرحلة من تعليمه، في ربض العباد ومساجده، مع العلم بأن حلقات التدريس، كانت تتم داخل المساجد (أو الجوامع

---

[1]– تعتني الطريقة الأندلسية بتعليم العربية لتنتقل إلى العلوم السمعية (القرآن و الحديث)، أما الطريقة المغربية فتنطلق من تحفيظ القرآن ثم الحديث و منه إلى العربية. راجع سيد حسين نصر :

Sciences et Savoir en Islam p : 66-68 Sindbad, 1979

و الزوايا). نقول المساجد والزوايا، لأن المدارس لم يتم مشروع بنائها بتلمسان، إلاّ بعد الحصار الطويل أي بعد رجوع الآبلي من رحلته المشرقية، وكان الرجل في العشرينيات من عمره، فلم يُكتب له بدخولها. وفيما يتعلق بمدرسيه ومعلميه الأوائل، فإن المترجمين للآبلي، لم يتناولوا هذه الفترة من حياته ، ما عدا الخبر الذي ينقله لنا المقري الجد، وهو أن الآبلي أخذ خلال مرحلة تعلمه الأوَّلي عن أبي الحسن التنسي. والراجح عندنا اجتهادا، هو أنه درس عن علماء تلك الفترة، من أمثال الشيخ الطبيب أبي العلا المديوني، وابن منصور بن هدية، وأبي إسحاق الطيار. وما من شك، في أنه تأثر بمواقف الشاعر الحكيم، محمد بن عمر بن خميس السياسية والفكرية. هذا عن اسمه، ومولده، وبدايات تعلمه.

ثانياً: رحلاته.

أما عن رحلاته، فهي في جملتها،

صنفان: المشرقية ، والمغربية.قام محمد الآبلي برحلات كثيرة، خصص الصنف الأول منها، لزيارة المشرق، قصدُه منها في الظاهر، تأدية فريضة الحج؛ وتوجه في صنفها الثاني، نحو المغرب الأقصى، والغاية المعلنة منها، تعميق معارفه في الرياضيات ؛ إلاّ أن المترجمين لسيرته، أخفوا المقصد الحقيقي، لأنه يتعلق أصلا، بمواقفه السياسية. وسنوضح ذلك في أوانه.

1. صنف الرحلات المشرقية

وفي هذه الرحلات، يوفقه الله تعالى، لزيارة البقاع المقدسة والقدس، ومن ثمة ديار ما بين النهرين والشام. ولعبد الرحمن بن خلدون، رواية في شأنها :

أ- رواية عبد الرحمن بن خلدون:

تجمع التراجم على أن سبب الرحلة هو الخبر الذي صرح به الآبلي نفسه، مفاده أَسْرُ أبيه، قائد فرقة الجند بمرسى هنين من قِبل السلطان يوسف بن يعقوب

بن عبد الحق المريني. وأهم ما جاء في هذه التراجم، الرواية التي نقرؤها مع عبد الرحمن بن خلدون، في كتاب العبر، وهي أنّ السلطان المريني، لما بدأ حصاره لتلمسان، كان قد استولى من قبلُ، على هنين مرسى تلمسان، حيث أُسِر إبراهيمُ الآبلي وما بقي من جنده، و" شاع الخبر في تلمسان، بأن يوسف بن يعقوب يسترهن أبناءهم ويطلقهم"؛[1] وبإيعازٍ من ذويه، تسوَّر محمد الآبلي السور، ليفتدي أباه، ويخلصه من الأسر. إلاّ أنه حين قدومه على السلطان يوسف، وجد الخبر غير صحيح، و من ثمة، أكْرَهه السلطان على تسيير فرقة من الجند الأندلسي المتواجدة بتاوريرت؛[2] وبالمكان بقي الآبلي يتحيَّن الفرصة ليتخلص من الوظيفة التي أُكره عليها، إلى أنْ تمكن من الفرار من منصبه، وذلك بتمويه مظهره الخارجي، إذْ لبس المرقعة، وسار في زيّ المتصوفة مع جماعة من الفقراء، إلى أن لحق بالعباد. وبالعباد تعرف على أحد الدعاة للتشيع من ذرية الحسين بن علي بن أبي طالب، كان يتأهب للرجوع إلى المشرق، بعد يأسه من نشر مذهبه بالمغرب. فانضم الآبلي إلى جماعته، ورافقه برًّا إلى تونس ثم بحرا إلى الإسكندرية. وفي السفينة، ضايقته الغُلمة، فاستَحَى من الاغتسال أمام الشيخ، فأشير عليه بشرب الكافور. ولما شربه، اختلط عقله؛ فدخل مصر على هذه الحالة، ثم حج رفقة الداعي الشيعي، وزاراَ معا، الشام والعراق. وبقي على حاله، طيلة تواجده بالمشرق. ولم يتمكن من استرجاع كل ملكاته العقلية إلاّ عند عودته إلى ديار الجزائر، وقت نزوله بمرسى مدينة بجاية.

نستخلص من هذه الرواية التي ذكرها عبد الرحمن بن خلدون، أن الآبلي لم يستفد من رحلته إلاّ وقت زيارته للبقاع المقدسة، وأنه لم يتمكن من الاستفادة من

---

[1]– ع.بن خلدون، العبر ج 14 ص: 826

[2]– تاوريرت: مدينة صغيرة غرب مدينة وجدة، على أحد روافد نهر ملوية

فرسان المنقول والمعقول المتواجدين آنذاك بالقاهرة، من أمثال بن دقيق العيد، والتبريزي، وابن الرفعة، وصفي الدين الهندي، وابن البديع.[1] ويؤكد عبد الرحمن من جهة أخرى، أن الآبلي أمضى بمنطقة المشرق سبع سنوات كاملة، ثم رجع إلى بلاده عن طريق بجاية، رفقة شخصين مقربين من اختيار الداعي الشيعي؛ ولم يفارقاه إلا بعد أن سلم لهما وثيقة، يثبت فيها الآبلي، أنه وصل إلى بلاده، وأنه تسلم منهما، نقوده التي لم يسعفه الحظ لصرفها، طالما كان في ذمة الداعي الشيعي!

ب- **تمحيص الرواية ونقدها**

ولتحقيق هذه المهمة، لجأنا إلى طريقة المقارنة فيما بين بعض الروايات، ولم نر في ذلك بوجه أخص، أحسن من المقابلة بين روايتي عبد الرحمن ويحيى وهما أخوان عاصرا معا الآبلي ، وتتلمذا له.

إن ما أورده يحي بن خلدون في كتابه " بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد"، يتعارض تماما، مع ما رواه أخوه عبد الرحمن حين تذييله لكتاب العبر. يقول يحي بأن: " شيخنا العالم الأعلى، أبا عبد الله محمد بن إبراهيم الآبلي، "المعلم الأصغر"، ارتحل إلى العراق في زيّ الفقراء السَّقَّارة، فلقي به وبغيره من بلاد المشرق، العلماء؛ وأخذ عنهم، وعاد.[2] ولم يذكر يحي حادثة الاختلاط بتاتا ، ويؤكد في الوقت نفسه ، استفادة الآبلي من علماء العراق، دون تحديد توجهات الأشخاص العقدية. ويصف الرجل أيضا، بالمعلم الأصغر. ولعله يقصد بالمعلم الأكبر، المعلم الأوّل أرسطوطاليس، الفيلسوف اليوناني صاحب المنطق الصوري، والقياس الشهير الثلاثي الحدود. إنَّ المفارقة بين روايتيْ

---

[1]- ابن خلدون، العبر، ج 14 ص 827.

[2]- بغية الرواد، يحي بن خلدون ج1 ص: 57. الجزائر 1904 تحقيق ألفرد بال

الأخوين، واضحة للعيان. فما سر في ذلك ؟ للجواب عن هذا السؤال، نرى من المفيد الرجوع مرة أخرى، إلى رواية عبد الرحمن، بشيء من التعليق والنقد، لنكتشف بوضوح، مواطن الحذر والاحتراز؛ ويظهر ذلك، في النقاط الخمس الآتية:

* إذا كان الآبلي يقيم مع جدّه بالعباد، فهو إذن خارج أسوار المدينة، فلا حاجة له بتسوُّرها.

* ثم كيف للسلطان المريني أن يعيّن على رأس فرقةٍ من جندٍ أندلسي المتواجدة بتاوريرت، شخصا تقدم له بصفته رهينا ؟ فهل كانت للآبلي الشاب دراية بالفنون الحربية حتى يؤهل لهذه المهمة ؟ أين ومتى تعلمها واحترفها ؟ وهل يعقل أن يكون ذلك، قد تمّ بحلقات الدروس في الجوامع والكتاتيب ؟

* أما خبر رهن الأبناء وإطلاق سراح الآباء، فيستحيل تقبله من كل ذي رأي سديد. فكيف يُطلَق سراح الكفء المحنك في فنون الحرب، مقابل رهن شاب أمضى حياته في حلقات التعلم؟

* و الأدهى من ذلك، أنه يؤمِّره المريني على فرقة عسكرية. وهنا، تساؤلٌ: لماذا لم يحاول السلطان استمالة أبيه إبراهيم وعمه، ما داما جنديين مرتزقين يخدمان هذا أو ذاك؟ ثم كيف يمكن ليوسف المريني أن يطمئن بتسريحهما، مع احتمال إمكان انضمام الأسيرين من جديد، إلى صفوف المدافعين على المدينة؟

* ما من شك في أن عبد الرحمن بن خلدون، قد تساءل في هذا الشأن، وهو الأمر الذي دعاه إلى إفادتنا بأن خبر الرهن كان مكذوبا. ومن ناحية أخرى، فإنه بعودة الآبلي إلى العباد ، فهو يقترب ممن فرّ منه أي من السلطان المريني حتى وإنْ كان يختفي بزي الفقراء. ألم يفكر ولو لحظة، في إمكانية افتضاح أمره من قِبل جواسيس السلطان وأعينه المبثوثة بكل مكان ؟ ثمّ وما دام أنه اقترب من

مسقط رأسه، وغادره قصد فك أبيه من الأسر، فلماذا لم يزر ذويه أو على الأقلّ يعلمهم بما جرى له ؟ إن أمر هذه التساؤلات يزيد في غرابة موقفه، و يؤكّد الخلل الموجود في رواية عبد الرحمن بن خلدون، والحذر منها.

ج. حادثة تناول الكافور وأبعادها:

يخبرنا عبد الرحمن بن خلدون على لسان شيخه بما يلي: " واشتدّتْ عليّ الغُلْمة في البحر، واستحَيْتُ من كثرة الاغتسال لمكان هذا الرئيس،[1] فأشار عليّ بعض بطانته بشرب الكافور، فاغترفتُ منه غرفة، فشربتها، فاختلطتُ".[2] ويضيف عبد الرحمن:" وقَدِمَ [أي الآبلي] الديار المصرية على تلك الحال، وبها يومئذ، تقي الدين بن دقيق العيد، وابن الرفعة، وصفي الدين الهندي، والتبريزي، وابن البديع، وغيرهم من فرسان المعقول والمنقول، فلم يكن قصاراه إلاّ تمييز أشخاصهم إذْ ذكرهم لنا لِماَ كان به من اختلاط".

فما هو المقصود من مفهوم الاختلاط هنا ؟ فهل هو جنون أم انهيار عصبي ومجرد وسواس؟ جاء في لسان العرب: اختلط فلان أي فسد عقله. ورجل خلطٌ بيِّن خِلاطه أي أحمق، مخالِط العقل. و الخُلاط : مخالطة الداء الجوف أي الإصابة بالمرض وفي حديث الوسوسة: و في حديث الأبرار :" فظنّ الناس أن قد خولطوا، و ما خولطوا، ولكن خالط قلبهم همّ عظيم".[3] وفي حديث

---

[1]– يعني بالرئيس ، الداعي الشيعي .

[2]– ع. بن خلدون، العبر، ج 14 ص 826

[3]– جاء في رواية : وأما النهار فعلماء أبرار أتقياء ، قد براهم الخوف فهم أمثال القداح إذا نظر إليهم الناظر يقول بهم مرض ، وما بهم مرض ، ويقول قد خولطوا وما خولطوا إذا ذكروا عظمة الله وشدة سلطانه وذكروا الموت وأهوال القيامة وجفت قلوبهم . وفي **رواية** أخرى ، ويظن الناس أنهم قد خولطوا وما خولطوا ولكن خالط القوم الحزن ، فظن الناس أنهم قد خولطوا ، وما ذهبت عقولهم ، ولكن نظروا بقلوبهم إلى أمر ذهب بعقولهم عن الدنيا ،فهم في الدنيا عند أهل الدنيا يمشون بلا عقول .

الوسوسة: "رجع الشيطان يلتمس الخِلاط" [1] أي يُخالط قلب المصلي بالوسوسة. فأيُّ مدلولٍ كان يقصده عبد الرحمن بن خلدون ؟ هل كان يريد من ذلك، فساد عقل الآبلي بالكافور؟ أم الوسوسة التي يُحتمل أن تصدر عن تعاليم الشيعة، أم الهمّ العظيم الذي أصاب عائلة شيخه ومحيطها؟ إن الأخذ بالفرضية الأخيرة، يبدو موقفا قريبا جداً من الواقع، إذْ أنَّ الاختلاط أصاب الآبلي مع بداية الحصار، وزال عنه مع رفعه. ومع ذلك، فهناك ما يدعو إلى شيء من الاستخفاف بهذه الفرضية، وذلك لأن الهَمّ الذي كان يحمله الآبلي، لا يقاس بمآسي مدينة تلمسان التي عرفت من قبلُ أزمات عديدة، ثمّ عادت إلى مكانتها، بل همومه تبدو أعظم وأخطر من ذلك، لأنها تتجسد في مصير الأمة، وليس في مصير بلدة. وهو ما سنوضحه في أوانه. كما أننا نستبعد الفساد الظرفي لعقل الآبلي، من جراء جرعة كافور. فإن صحَّ فساد عقله – ولو لفترة – فكيف صار عالما مبرزا، شهد له بذلك، جهابذة الفكر بالغرب الإسلامي قاطبة؟ وهل يُعتَدُّ بمختلط العقل، عندما يَعِدُ العدة لتجسيد بناء مشروع مدينة؟ إن فاقد الشيء لا يعطيه! وهل يصحّ حج المختلط ذهنيا؟ أليس هو كمن رُفع عنه القلم؟ أما من حيث استعمالات الكافور الطبية، فتفيدنا الموسوعة الطبية بأنه– إذا استعمل الكافور بكميات قليلة – فهو يعالج سلس البول الليلي، ويساهم في تنشيط المريض نفسيا وقلبيا؛ كما أنه يفيد في التعافي في أمراض الصرع (Epilepsie) والإغماء (Etats syncopaux). أما عن إصابة الجهاز العصبي، فلا شيء

---

[1]– وهو مقطع مبتور من سياق حديث مرفوع عن رواية مسلم . والحديث الكامل هو عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ، أَنَّ رَسُولَ اللَّه صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، قَالَ : " إِنَّ الشَّيْطَانَ إِذَا ثُوِّبَ بِالصَّلاةِ وَلَّى ، وَلَهُ ضُرَاطٌ ، فَإِذَا فَرَغَ مِنْهَا رَجَعَ يَلْتَمِسُ الْخِلاطَ ، فَيَأْتِي الإِنْسَانَ فَهَنَّاهُ ، وَمَنَّاهُ ، وَذَكَّرَهُ مِنْ حَاجَاتِهِ مَا لَمْ يَكُنْ يَذْكُرُ، حَتَّى لا يَدْرِي كَمْ صَلَّى ؛ فَإِذَا وَجَدَ ذَلِكَ ، فَلْيَسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ ، وَهُوَ جَالِسٌ ، ثُمَّ يُسَلِّمْ " . (إسناده حسن رجاله ثقات عدا عاصم بن علي الواسطي وهو صدوق حسن الحديث) .

يذكره الطبّ الحديث عن الجرعات الخفيفة. ولكن الكافور، إذا استعمل بكميات معتبرة، فإنه يتحول إلى مادة سامة تُؤذي الجهاز العصبي مع احتمال إحداث اضطرابات جسمية، تبدأ بالدوخة، فالغشيان ثم تشنجات عضلية، وربما يصل الأمر إلى غيبوبة كاملة (Etats comateux)، والأمر في هذه الحالات، يتوقف على مزاج المريض، وردود أفعاله.[1] وعلى أساس هذه المعطيات، تكون إذن – الجرعة التي شربها الآبلي جرعة خفيفة إذْ أنها أدّت إلى مجرد اختلاط دون إصابة الجسم بتشنجات عضلية، ولا الذهن بغيبوبة كاملة. وعليه، فالمقصود من "اختلاط" عقل الآبلي هو حالة عارضة سيكوسوماتية (psychosomatique) منعت الآبلي مؤقتا، من استخدام كل قدراته العقلية؛ فهو لم يغبْ عن وعيه، ولم يصب بالنسيان بدليل أنه أورد أخبارا عن علماء مصر والشام والعراق الذين لَقِيهم أثناء رحلته. إن تذكر العلماء هو في حدّ ذاته، مؤشر عن حضور وعيه. هكذا إذن، يمكننا – انطلاقا من هذه المعطيات اللغوية والاصطلاحية والطبية – الإقرارُ باختلاط الآبلي، إنْ كان فَرَضًا، قد تناول فعلا الكافور. إلاّ أننا لا نساير عبد الرحمن بن خلدون ضمن هذا السياق، في نقطة مهمة، وهي زعمه أنّ الآبلي بقي مختلط العقل طيلة وجوده بالمشرق: وهو زعم باطل إذْ ما الفائدة من رحلته المشرقية، ما دام لم يحْصُل له فيها تعلّم ؟ فكيف تمكن من تصدُّر التعليم بعد رجوعه من سفره ؟ وإذا كان لا بد من اختيار الرواية الصحيحة في هذه النقطة بين موقفي الأخوين يحيى وعبد الرحمن، فإننا لا نتردد في تزكية موقف يحيى. ولتأكيد تبرير اختيارنا الجازم، نذكّر عن طريق المقارنة، بالكلمات التي كتبها كل منهما. يؤكد عبد الرحمن بن خلدون أن الآبلي: « لقيَ أعلام المشرق يومئذ، فلم يأخذ عنهم، لأنه كان مختلطاً بعارض عرض في

---

[1] - *Larousse medical, (lettre C, Camphre)*

عقله». ويصرح يحي من جهته، بعد التعظيم بمكانة شيخه العلمية بقوله بأنه « ارتحل إلى العراق في زيّ الفقراء السَّقَّارة، فلقي به وبغيره من بلاد المشرق، العلماء، وأخذ عنهم، وعاد». فالمقارنة تكشف لنا تناقضا صارخا بين روايتين لا تجتمعان معا؛ فإذا صدقت إحداهما، ارتفعت الأخرى بالضرورة. والغريب أن الأخوين جالسا شيخهما في وقت واحد، وأقام بمنزلهما بتونس معا، مدة خمس سنوات كاملة (1348– 1352). وهكذا، نعتبر رواية يحيى، رواية صحيحة وصادقة. ومع ذلك، فإن الفضول العلمي يسوقنا مرة أخرى، إلى التساؤل بشأن عبد الرحمن بن خلدون. * كيف وصل به الأمر إلى تزييف هذه المحنة التي أصابت الإمام الآبلي؟ وبتعبير أدق و متسلسل: كيف يمكن التوفيق بين كلام عبد الرحمن بن خلون على أن الآبلي لم يستفد علميا من رحلته المشرقية، وما يؤكده الآبلي نفسه، على أن الرحلة أساس العلم.

* كيف يمكن لاختلاطٍ، يكاد يكون مزمنا – إذ دام أزيد من سبع سنوات– أن يزول، بمجرد عودة المبتلى به إلى بلده ؟

* اعتبر عبد الرحمن بن خلدون رجوع الآبلي إلى تلمسان، بمثابة انبع جديد؛ ففي أيّ مجال تجسد هذا الانبعاث؟[1] أليس هذا تأكيدا على رجوع الآبلي بعلم مفيد وغزير؟.

* هل استظل الآبلي التقية، كما ذهب إلى ذلك السيد نصيف نصار[2] في مقالة، نشرتها مجلة الدراسات الإسلامية: وملخص حجته، أن الآبلي لم يصَب بالاختلاط بدليل أنه لما تعرض لبعض أخبار علماء المشرق، جاء بشهادات

---

[1]– ع.الرحمن بن خلدون، العبر ج 14 ص 812

[2] -Studia Islamica, N° 20 p :108

دقيقة مركزة ومضبوطة، وليست هي مجرد أخبار سطحية. ومن الأمثلة التي يمكن الاستشهاد بها في هذا السياق، قضية تحايل قطب الدين الشيرازي والدبيران،[1] على أفضل الدين الخونجي. أورد الآبلي تفاصيل دقيقة لا يمكن لمختلط أن يأتي بها؛ فهي تتطلب استخدام جملة من الوظائف العقلية لدى المرء، من تذكر، ووعي، وإدراك، وتركيز، وذكاء. إنها نشاطات ذهنية، لا يمكن أن تتوفر عند المختلط.

* ألم ينطوِ القصد من وراء هذا الاختلاط، على محاولةٍ لإخفاء التوجه العقدي والفكري الصحيح الذي يسعى الآبلي إلى كتمانه، وخاصة إذا وضعنا في الحسبان، مرافقته المستمرة للداعي الشيعي في كل تنقلاته المشرقية، من تلمسان إلى تونس ثم مصر والحجاز فالشام والعراق، ومصاحبته مدة تزيد عن سبع سنوات؟ إنها لمدة معتبرة توحي لنا بأن الآبلي يكون قد أحاط عموما بمعارف جمة، وتمكن خصوصا، من أفكار أهل الشيعة العقيدية والفلسفية، وتاريخهم وخصوصيات حضارتهم، تمكنا قويا.

* ويدفعنا السياق، إلى تقوية هذه الاحتمالات، بهذا التساؤل أيضا، وهو ما فائدة مؤانسة الداعي الشيعي للآبلي الشابِّ طوال هذه المدة، إنْ لم يكن يشافهه، وإن لم يكن متيقنا من قوة وعيه واستيعابه، و سلامة عقله ؟

* لَمْ ترد حادثة الاختلاط إلاّ مع عبد الرحمن بن خلدون كما رأينا، وغابت عند المترجمين الآخرين. ولم يأتِ بها صاحب العبر إلا بعد انتقاله إلى المشرق، أي بعد وفاة كل مترجمي الآبلي، بما فيهم أخوه يحيى .

---

[1]–الدَبِرَان: (600 – 675 هـ) هو علي بن محمد بن علي، نجم الدين الكاتبي، القزويني، من كبار مناطقة القاهرة للقرن السابع الهجري. من تصانيفه في علم المنطق: العين، الشمسية، حكمة العين. عن فوات الوفيات لمحمد شاكر الكُتبي ج 3 ص: 56. ترجمة رقم دار صادر

* ومما يثير الشك أيضا، في مسألة الاختلاط، ما جاء على لسان عبد الرحمن بن خلدون في كتاب عنوانه " لُباب المحصل" – ألفه في شبابه استجابة لشيخه الآبلي الذي أشار عليه بتلخيصه، والمحصل هو في الأصل لفخر الدين الرازي . يقول في وقت كان شيخه ابن الست والستين سنة من عمره:[1] "هو مولانا الإمام الكبير، العالم العلاّمة فخر الدنيا والدين، حجة الإسلام والمسلمين، غياث النفوس، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الآبلي، رضي الله عن مقامه و أوزعني شكر أنعامه، شيخ الجلالة وإمامها، ومبدأ المعارف وخاتمها. أَلْقَتِ العلوم زمامها بيده، وملّكته ما ضاهى به كثيرا ممن قبله، وملّكته ما لا ينبغي لأحد بعده."[2] فكل كلمة استعملها ابن خلدون في هذا المقال، تعتبر شهادة علمية وأخلاقية صادقة. وهل بعد هذا، يمكن التحدث عمن اختلط عقله، بمثل هذه الكلمات ذات الوقار؟

إنّ وصف عبد الرحمن في شبابه للآبلي، يشبه إلى حدّ كبير، وصف أخيه يحي. إنهما يبجلانه ويعتبرانه "أعلم خلق الله في عصرهما". إلاّ أن عبد الرحمن تغير رأيه في شيخه كما مر بنا، و يظهر ذلك جليا، مع مرور الزمان؛ فرأيه في شبابه كان كله مدحا وثناءً، و صار عند كهولته، ينقل صورة شاحبة عن شخصٍ معتوه. فما الذي جعله يختلف عن أخيه، ويغير رأيه في شيخه؟ وأي سرّ يريد عبد الرحمن بن خلدون أن يخفيه عنّا ؟ لقد بادر السيد نصيف نصار برأي طريف، نعتبره جوابا معقولا عن كل ما يختلجنا من شكوك وتساؤلات عند تفطنه لحيلة التقية. يرى بأنه لإبعاد تهمة التشيع عن شيخه، اضطر عبد الرحمن بن خلدون على سبيل التقية، إلى القول بالاختلاط، وبالتالي نفى ما أخذه من فائدة

---

[1]– ألفه عبد الرحمن بن خلدون عندما أدرك التاسع عشرة من عمره أي في حوالي 1351 م.

[2]– ع. الرحمن بن خلدون، لباب المحصل، ص 4

من علماء العراق، وفطاحل المعقول والمنقول بالمشرق، ولا سيما أولئك الذين ناظروا ابن تيمية وأفحموه. ومن هؤلاء محمد بن عبد الرحيم بن محمد صفي الدين الهندي، الفقيه الشافعي الأصولي، ولد بمدينة دلهي بالهند، ورحل إلى الحجاز ثم اليمن فالقاهرة ودمشق، وبها تُوُفِّيَ. من مصنفاته في أصول الدين، كتاب "الفائق" وفي أصول الفقه، كتاب "النهاية". ولمّا عُقد مجلس لتقي الدين بن تيمية، عُيِّن صفي الدين لمناظرته، فأفحمه بالحجج الدامغة. وهو صاحب القول الشهير تجاه ابن تيمية، إذْ قال له: "أنت مثل العصفور تنطّ من هنا، إلى هنا".[1]
و من هؤلاء أيضا، علي بن إسماعيل بن يوسف القونوي علاء الدين، الفقيه الشافعي، وهو من كبار قضاة دمشق في مطلع القرن الثامن الهجري، وكذا من المعجبين بتصوف محيي الدين بن عربي. و لمّا عينه السلطان الناصر[2] قاضيا على دمشق، أوصاه بما يلي: " إذا وصلتَ دمشق، قلْ للنائب يفرج عن ابن تيمية "؛ فكان جواب القونوي: " فإنْ كان رجع عن الفتاوى، أفرجنا عنه". ويقال أن موقف القونوي الصارم، كان سببا في بقاء ابن تيمية في السجن إلى وفاته. له شعر جيد، وهو صاحب البيت التالي:

عرفتُ الشر لا للشر لكن لتوقيه ** من لا يعرف الشر من الخير وقع فيه[3]

أما تقي الدين بن دقيق العيد، قاضي القضاة للمذهب الشافعي بمصر، فَكَانَ من المعجبين بالحكمة؛ و هو – من رواية المقري الجد عن أبي عنان فارس سلطان آل مرين– الذي كان يقف إجلالا عند قراءته للقصيدة الفلسفية،

---

[1]– العسقلاني، الدرر الكامنة: ج 4 ص 132 رقم الترجمة: 3895

[2]– السلطان الناصر، هو محمد قلاوون السلطان المملوكي، حاكم مصر و الشام، خلال النصف الأول من القرن الثامن الهجري (741/684).

[3]– العسقلاني، الدرر الكامنة : ج 3 ص 93 رقم الترجمة: 3684 . والبيت الشعري شاذ لا تنطبق عليه أوزان الشعر العربية .

لمحمد بن عمر بن خميس التي يذكر فيها عددا من آلهة وفلاسفة اليونان: هرمس وسقراط،[1] وفلاسفة الإسلام: الفارابي والسهراوردي صاحب الاستشراق. مطلعها، من بحر الكامل :

عجبًا لها أَيذوقُ طعمَ وِصَالِها *** مَنْ ليس يأمُلُ أنْ يمرّ بِبَالها [2]

أما نجم الدين بن الرفعة،[3] فهو عند الأسناوي،[4] " إمام مصر بل إمام الأمصار، فقيه عصره في جميع الأقطار، لا يُعلم في الشافعية مطلقا بعد الرافعي من يساويه، أعجوبة وقته في استحضار الكلام؛ من مؤلفاته الفقهية: "الكافية " في شرح التنبيه و"المطلب" في شرح الوسيط. وكان محتسب مصر، خلال النصف الثاني من القرن السابع الهجري. فكل الذين ذُكرت أسماؤهم، هم شخصيات بارزة، لها مواقف واضحة من الأحداث الفكرية، وعلى وجه الخصوص، المذهبية منها، ومن ثمة، يستحيل للآبلي أن يحضر مجالسها، ويخرج فارغ الذهن. إن المُمْعِن للنظر في الكلمات التي ذكرها الآبلي- وهو في حالة "اختلاط" العقل- هي كلمات لها مضامين عميقة الدلالة، كحديثه عن الخَونْجي عند تقديمه لشاهد، كان العز بن عبد السلام أخّره، أو حديثه عن قطب الدين القسطلاني[5] حول المفاسد العظام التي ظهرت خلال القرن السابع الهجري؛ فالملاحظة

---

[1]- هرمس:إله و رسول الآلهة ابن زيوس، يجسد المهارة و الحيلة، مخترع الموازين،إله الرعاة و إلى الصحة. له وجود في الخرافة اللاتنية. هو أيضا إله عند قدماء مصر (ثوت) (Le Petit Robert p848)

[2]- أحمد المقري، نفح الطيب: ج 5 ص 464

[3]- هو أحمد بن محمد بن علي بن مرتفع الأنصاري، ت. 710

[4]- عبد الرحيم الأسناوي، طبقات الشافعية ج1 تحقيق ك. يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، لبنان.

[5]- هو محمد بم أحمد بن محمد بن الحسن بن عبد الله بن ميمون التُوزري (مغربي الأصل)، قطب الدين القسطلاني. ولد بالقاهرة سنة 614 هـ سمع من ابن البناء و السهروردي. له رحلة في طلب الحديث. تولى مشيخة دار الحديث بالقاهرة. من الرافدين بقوة تصوف ابن سبعين.توفي بالقاهرة سنة 686 هجرية. عن فوات الوفيات لمحمد شاكر الكتبي، ج 3 ص:310. ترجمة رقم 433

الأخيرة، توحي بحالة الظروف السياسية والعقدية المزرية للعالم الإسلامي التي يعيشها هو وأمثاله. وليس من المستبعد، أن يكون الآبلي الكتوم، يفكر في الوسيلة التي تتكفل بإصلاح الفساد؛ ولم ير في ذلك أنجع من وسيلة، سوى نشر برنامجه التربوي الذي تتأكد يوما بعد يوم، ضرورة الإعلان عنه، وضرورة تجسيده في الميدان. وعلى هذا المستوى من التفكير، يمكننا القول بأن الرحلات المشرقية مكنته من تصميم مخطط يعكس مقاصده التعليمية والبيداغوجية وتوجهاته " السياسية " – أي المدنية – في بناء حياة المدينة؛ وساهمت بقسط كبير، في اختمار عملية التنظير استشرافا للتطبيق المستقبلي. وهو استشراف من شأنه أن يتسع للأقطار المغاربية.

2- صنف الرحلات المغاربية:

وفي هذه الرحلات، سنرى كيف يضطر الآبلي إلى الخروج من تلمسان نحو مدن المغرب الأقصى وبعض أقاليمها، وكيف يتعزز مشروعه التربوي قصد النزول به إلى الميدان.

أ. عرض أخبار الرحلات المغربية:

تفيدنا التراجم بأنّ الآبلي- بعد رجوعه من المشرق و"شفائه" المزعوم من الاختلاط – استمر في التعلم والبحث عن الشيوخ. لقد دفعه شغف حب الاطلاع والفضول العلمي، إلى العكوف من جديد على التعلم؛ فأخذ عن أبي موسى عيسى بن الإمام المنطق والأصلين. وفي الفترة نفسها وحسب رواية يحي بن خلدون، عُيّن فهرمانا للقصر الملكي. ولقد أثار نشاطه داخل القصر، انتباه السلطان أبي حمو موسى الأول، لِما يتمتع به الرجل من كفاءات عالية في مجال الحسابات؛ فأراد استغلالها في مصالحه المالية. ويضيف المقري الجد، أن الآبلي الذي كان لا يرغب في مثل هذه الوظائف، اشتكى أمره لأبي العباس

إبراهيم بن الخياط،[1] فأشار عليه بالفرار من تلمسان. وذلك ما تم فعلا. "اختفى" إذن، أوّل أمره عند خلوف المغيلي اليهودي، عالم الرياضيات بمدينة فاس. و في سنة 1310م توجه إلى مدينة مراكش، وجاور أبا العباس بن البناء العددي الصوفي، علما وحالا، مدّة خمس سنوات من 710 هـ/1310م إلى 714 هـ/1314م، "فتضلع عليه في علم المعقول والتعاليم والحكمة،"[2] ولم يكتف في مراكش، بالأخذ عن أبي العباس بن البناء، بل راح يساءل ويشافه عددا من العلماء الذين كانوا بالمدينة. وبعد وفاة أبي العباس بن البناء، انتقلت مشيخة التعاليم بالغرب الإسلامي قاطبة إلى الآبلي. وبعد العصيان الذي أعلنه ابن هَنُّو الهسكوري ضد سلطان آل مرين، يغادر الآبلي مراكش، ويصعد إلى جبال الهساكرة. المعروفة أيضا، بجبال الموحدين . عند شيخ القبيلة، علي بن محمد بن تاروميت الذي كان هو أيضا في نزاع سياسي مع السلطان المريني عثمان بن يعقوب بن عبد الحق. وتغلغل في ثقافة أهل المنطقة الناطقين باللهجة البربرية المحلية، بحكم معايشتهم لمدّة سنوات، إلى درجة أنه امتلك ناصيتها، وتمكن من إتقانها؛ وهو الأمر الذي جعله في أعين طلبته، مرجعا في استخلاص معانيها، وفكّ رموزها. و لما صفت الأجواء بين السلطان المريني وشيخ الهساكرة، عاد هذا الأخير إلى مدينة فاس رفقة الآبلي، وبها تفرغ إلى التدريس. ويضيف ابن مريم في بستانه، أنه اِنثال عليه الطلبة علم من كل ناحية، فكثرت إفادته واستفادته؛[3] وما من شك في أن استفادته من حيث اللهجة أكسبته ملكة جارية، كما وصفناها آنفا. واستمر الآبلي في التدريس بمدينة فاس، إلى أنْ دخل أبو

---

[1]- ابن أبي إسحاق، الشخص الورع الذي كان يستجيب يغمراسن لمطالبه (انظر الباب الأول ص53

[2]- ابن مريم، البستان، ص:215

[3]- المرجع و الصفحة نفسهما

الحسن المريني مدينة تلمسان، عنوة وقهرا في السابع والعشرين من شهر رمضان 737 هـ /1337 م. و بتلمسان، ضم السلطان المريني علماءها إلى مجلسه العلمي، وعلى رأسهم ابنا الإمام فذكر أحدُهما، وهو أبو موسى عيسى للسلطان المريني، المكانة العلمية للآبلي، فطلبه من فاس. ولما قدم الآبلي إلى تلمسان، ضمه السلطان لمجلسه، وصار من العلماء المقربين إليه، فحظي بمكانة لائقة ضمن النخبة العلمية التي رافقت السلطان المريني إلى طريف. ولأجله، يبني أبو الحسن مدرسة العباد، وكان ذلك في سنة 1343م، ويتصدر الآبلي التدريس بها، وكان يُوجّه عنايته الكبرى في مشافهة، الخواصَّ من النخبة المتعلمة، إذْ يشير أبو عبد الله الشريف في هذا السياق، أنه درس عليه كتب ابن سينا، وذلك إلى حين رحيله ضمن كوكبة العلماء التي كان يتباهى بها السلطان المريني إلى الجزائر، ومنها إلى تونس (1347 م). وبتونس، يتعرف على محمد بن خلدون، وتتشأ بينهما علاقة طيبة؛ فيقدم للآبلي ابنيه عبد الرحمن ويحيى اللذين سينهلان منه العلوم العقلية بالدرجة الأولى. ثم تتسع حلقة التدريس لابن عرفة، وغيره من الذين تسمو هممهم في العلوم. وبعد هزيمة القيروان سنة (1348م)، وعند رحيل السلطان المريني بأسطوله من تونس، ترجت عائلة آل خلدون إبقاء الآبلي بتونس. فاستجاب هذا الشيخ للطلب، وذلك بعد استئذان السلطان أبي الحسن.[1] وعليه، تشرف البيت الخلدوني بقبوله الدعوة، واستمر الشيخ في نفث نور العلم به، إلى حين استدعائه من طرف السلطان أبي عنان المريني، بعد استعادته مدينة تلمسان سنة 1352 م، و بها يضمه إلى مجلسه، ويمنحه رئاسته.

---

[1]– يروي الزركشي خبرا آخر مفاده أن الآبلي رأى في منامه غرق الأسطول فتحايل عن عدم مرافقة السلطان. انظر تاريخ الدولتين للزركشي، ص: 89 لقد رضي أبو الحسن ببقاء بتونس كاتب علامته عبد المهيمن والآبلي، و هما أعز العلماء لديه، و ربما أبقاهما بنية الإفادة.

بقي إذن الآبلي بتونس، فترة تزيد عن خمس سنوات، أمضاها كلها فيما كان يريده طيلة حياته: في نشر معارفه، لمن توسم فيه حق اكتسابها، وحسن استغلالها. ومن تلمسان، يرافق السلطان إلى فاس، وبها تدركه المنية، ويلتحق بالرفيق الأعلى، وذلك عن عمر، يناهز ست وسبعين سنة. ودفن الآبلي بمقبرة فاس، خارج باب المحروق.

ب- **تمحيص أخبار الرحلات ونقدها**

عندما نعود إلى استقراء مراحل سيرة الآبلي، يستوقفنا أمر غريب، وهو أن الرجل كلما أراد الإقدام على أمر حاسم في حياته، إلاّ ويُشار عليه بشيء معين؛ ففي رحلاته المشرقية مثلا، أشير عليه بشرب الكافور، و في رحلاته المغاربية، أشير عليه بالفرار من مسقط رأسه. وكأن أصحاب السير، يريدون تقديمه لنا، كإنسان ضعيف الشخصية لا إرادة له ولا يملك القرار لنفسه: وكأنه في حركاته المصيرية، يبدو مسيَّرا، لا يعرف كيف يستغل قدراته العقلية. واستقر في أذهان الواقفين على سيرته، أنه مجرد فرد منفعل يقع عليه الفعل، وليس فاعلا حرا له القدرة على التحكم في زمام شؤونه. وإذا كان أمر الشيخ ينتشر ويشيع في أوساط العوام والخواص، بهذه الصفات القبيحة، فإن حتمية النفور والتهميش والإقصاء تلاحقه إلى يوم الدين. ولم يعُد للبحث في عبقرية الرجل ، فائدة ولا مبرر. فكم من الشخصيات البارزة عبر حقب التاريخ، استُبعدت من مجال الشهرة والعلم بسبب الشتم والقذف والدس والقدح في سمعتها! و لا ينفلت من الباحثين، من قبضة الأشرار هاته، إلا مَنْ كان وازعُه قوةَ الوعي وسعةَ الحنكة. وفي سياق هذا التشويش، لنا أن نتساءل: هل يمكن لشخصية لا تقوى على فرض رأيها، كما وصفها الوصّافون، أن تحدث برنامجا أو تؤسس لمشروع مجتمع؟ و من ناحية أخرى لماذا تمّتْ الإشارة إلى الجانب العقيدي لخلوف المغيلي، مع العلم بأنه لا

شيء في اسمه يثير الانتباه، أو يوحي بلون عقيدته، وبأن هناك عددا من المسلمين يحملون أسماء مشابهة ؟ وأي منطق سديد هذا، عندما يُصوَّر شخص عاقل، مثل الآبلي يلوذ بالفرار من منصب يمنحه له سلطان تلمسان، ويختفي عند ذمّي يهودي ؟ إن هذا المنطق يستقيم في حالة واحدة نرجحها، وهي أنه من المحتمل أن يكون الشيخ هو نفسه الذي أشار على بعض تلامذته أو أهل السير، بما يوحي لهم باستصغار ما يبدو في شخصه عظيما، وتقزيم ما يبدو في أفكاره فوق المألوف؛ وذلك قصد إبعاده من دائرة الضوء، اتّقاء شَرِّ الناس. ثم هل كانت رحلته المغربية خالصة لطلب العلم كالرحلة المشرقية ؟ صحيح أنه بقي مدة خمس سنوات مجاورا لابن البناء بمراكش دون انقطاع، إلا أن أستاذه لم يكن يقتصر فقط، على تزويده بعلومه الرياضية؛ بل ما من شك في أنه أسرّ تلميذه في قضايا الحكمة والحقيقة. وما يقال عن تفوقه في التعاليم بعد وفاة ابن البناء ، هو قول يهدف في مجمله، إلى إخفاء حقيقةِ مَا يكون الآبلي قد أخذه عن ابن البناء خارج التعاليم. ومهما كانت أخبار المستورات التي نجهلها، فإن الإشارة بتضلّع الآبلي في علم المعقول والتعاليم والحكمة، تؤكد نهاية فترة تكوينه العلمي وذلك سنة (1314م). كما يكون الآبلي قد نهل في أثناء مكوثه بمراكش – حاضرة الجنوب– علما جما، ورصيدا معرفيا ثقيلا، من قبل الشخصيات التي عاشت بالمنطقة. وفي هذا السياق، نجرؤ بالقول بأن الآبلي اطلع على مضمون أول كتاب، وُضع في علم السياسة من قِبل عالِم مغربي، اندثر ذكره منذ وفاته، نهاية القرن الخامس الهجري: هو محمد بن الحسن المُرادي الحضرمي. لقد أشار المرادي مباشرة بعد ديباجة تصنيفه –" الإشارة في تدبير الإمارة "– إلى أهمية

العلم في بناء صرح الدولة.[1] وسنوضح ذلك، في الباب الثالث عند الحديث عن مشروع المجتمع الذي كان الآبلي يسعى إلى تحقيقه.

بقي لنا الآن، أن نقف على جانب آخر من نشاط الآبلي، وهو جانب مكمل لمعارفه النظرية، وهو الجانب العملي التطبيقي. إن رغبته في العمل الميداني، تدعوه بإلحاح إلى التعرف بعمق على البيئة الاجتماعية التي تحيط به؛ لقد وجّه اهتمامه صوب دراسة التركيبة الاجتماعية ومقومات الحياة السياسية للمجتمع المغربي، وهو الأمر الذي يفسر لنا بوضوح، توجهه إلى منطقة جبلية عند شيخ الهساكرة محمد بن تاروميت (ابن الرومية؟) اهتدى إلى هذا المكان، وفي ذهنه، صور حية، يحتفظ بها عن المجتمع المشرقي بعربه، وعجمه، ونحله، وتركيب سلالاته، وصور أخرى عن مدينة مراكش من حيث عناصرها الصنهاجية ومستوياته الحضارية. وأراد على ضوء هذه الاستطلاعات، أن يتعرف على ظروف الحياة للمجتمعات البربرية لمستقرة، والتي توجد في شبه عزلة عن المراكز الحضارية الكبرى، وذلك قصد التفكير في الأساس الذي يضمن بناء ملمح المجتمع الذي ينشده. ومن أجل ذلك، سيتحمل مشقة العزلة بمنطقة جبلية. ومن المؤكد أنه لم تكن لديه أي نية في مناصرة شيخ قبيلةٍ، دخل في نزاع مع صاحب السلطة بفاس. لكن للضرورة أحكام؛ إنه قَبِل دعوة شيخ

---

[1]– هو أبو بكر محمد بن الحسن المرادي القروي الحضرمي، أصله من القيروان، له مشاركة في علم الكلام و علم الأصول، من المعجبين بفكر فخر الدين الرازي، يقرض الشعر مع حظ وافر في البلاغة و الفصاحة. اشتغل بالقضاء بمدينة أَزَكَّى، إحدى مدن لمتونه و التي اتخذها أبو بكر بن عمر اللمتوني، خليفة عبد الله بن ياسين، عاصمة لإمارته. لم يتصل المرادي بعد وفاة الأمير اللمتوني بيوسف بن تاشفين. رحل سنة 487 إلى قرطبة و أخذ عن عالمها الحافظ أبي مروان بن السراج، ثم عاد إلى الجنوب. توفي المرادي بأزكى سنة 489 هـ). ترجمته في كتاب الصلة لابن باشكوال و في الأنيس المطرب لأبي زرع.
قام الأستاذ سامي النشار بتحقيق الكتاب الوحيد الذي عُثر عليه من آثار المرادي.

الهساكرة لمؤانسته وللتدريس، مقابل أن يتعرف على أسلوب الحياة الذي تأخذ به هذه القبائل، أو بتعبير آخر، مقابل أن يَدْرس ويعي الواقع الاجتماعي للقبائل المستقرة. لقد أمضى الآبلي بجبال الهساكرة، ما يناهز العشر سنوات، أفاد فيها واستفاد. أفاد بعلمه و استفاد من دراسته لمظاهر اجتماعية. وبهذا الصدد، نشير إلى أن عبد الرحمن بن خلدون، لم يأخذ عن الآبلي فقط، الجانب النظري، بل سيأخذ منه أيضا، وبعد فترة، الجانب العملي التطبيقي أو المنهجي. واقتداء بمنهجية شيخه، عرفنا كيف أن ابن خلدون "عالم العمران" قضى هو بدوره كذلك، سبع سنوات – وهي فترة أقل نسبيا، من فترة شيخه – عند شيوخ بني مزني بمدينة بسكرة، ليتعرف على مقومات المجتمع البدوي و واقعه. وبعد ثورة عمر ابن السلطان أبي سعيد عثمان المريني (723هـ / 1323م) و أخو ولي العهد المريني أبي الحسن، انتهزت السلطة المركزية بفاس، الفرصة لتواجدها بالمنطقة الجبلية الوعرة، لتصفية النزاع بينها وبين شيخ الهساكرة. فقبل على إثرها ابن تاروميت النزول والاستقرار بمدينة فاس. ورافقه الآبلي إلى العاصمة المرينية. وكان الآبلي في المرحلة الأولى من وجوده بمدينة فاس (سنة 1310) قد تعرف على قاضيها أبي الحسن الزرويلي المعروف عند المغاربة " بالصُّغيّر"، وعند أهل المشرق "بالمغربي". وخلال حديث دار بينهما، سأل الآبلي القاضي:

– ما تقول في المهدي؟

–فأجابه الصُّغير: إنه عالم سلطان

– فسُرّ الآبلي، وقال: لقد أبِنْت عن مُرادي[1]

---

[1] – ابن مريم، البستان، ص: 215

ماذا يمكن أن نستنتج من هذه الكلمات القليلة المقتضبة ؟ وإذا كان لا بد من الاستنتاج بالضرورة، فما هي أنجع الطرائق التي تضمن لنا مصداقية عملنا هذا؟ إن المعطيات الأولية التي نستند إليها في خطوة أولى، هي التعرف على ثلاثة أشخاص: السائل، والمجيب، وموضوع الحوار؛ الأول هو الآبلي، والثاني هو القاضي أبو الحسن الصغير، والثالث هو المهدي. ثم يتعين علينا، الكشف على معنى المفردات الواردة في سياق الحوار؛ والسياق هنا، مُلغَّم بالرموز والألغاز. والمشكل الذي يواجهنا، لا يكمن في الجانب المظهري لهذه المعطيات، بقدر ما يكمن في ما وراء السياق. بعد هذا الاحتراز، نضطر إلى الانتقال إلى الخطوة الثانية وهي تشريح المقاطع السبع التالية: الآبلي، الصغير، المهدي، عالم، سلطان، الإبانة، والمراد. و خشية الوقوع في شباك الشطط، ومتاهات عملية التشريح، فإننا نقتصر في التعامل مع مقاطع المعطيات، على ذكر ما يكفينا بشأنها، من معلومات للخروج باستنتاج معقول.

فعن الآبلي، نقول بأنه رجل يؤمن بالنقل بقدر ما يؤمن بالعقل؛ تعامل مع السياسة اضطرارا لحاجة في نفس يعقوب؛ يحب التعليم الشفهي ويقدسه، لأنه أسرعُ وأنجع وسيلة في تبليغ الرسالة؛ وأخيرا، يتميز بدقة ملاحظة محيطه القريب والبعيد. وعن أبي الحسن الصغير[1] نقول: إنه قاض مالكي شارح المدونة، عقيدته أشعرية؛ يُعرف بالعدل في الحكم، وبالرصانة في الفكر.

---

[1] – هو أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الحق المعروف بالصُّغَيِّر، يضرب به المثل في التحقيق والتحصيل، إمام و مفتي فاس و قاضيها إلى وفاته سنة 719 هـ/ 1319 م، التقى به الآبلي عند دخوله فاسا سنة 1310/710 و ليس هو الذي ردّ عليه الإمام السنوسي في "نُصرة الفقير"

وعن المهدي، نقول: لعله محمد المهدي بن تومرت لشهرته الروحية في تأسيس الدولة الموحِّدية، حارب التقليد وشجع العلوم العقلية، ورسَّخ عقيدة الأشعري في المغرب الإسلامي، واختار عبد المؤمن خليفة له.

أما العالِم، في سياق تاريخ الحوار، فهو المتمكن من علوم الدين والدنيا، أي يدرك قواعد التقرب إلى الله تعالى، وقواعد تسيير الدنيا.

ولمفهوم السلطان معنيان، كلاهما معقول ومقبول، الأول هو الحاكم صاحب السلطة، والمسئول عن تسيير شؤون الدولة أو الإمارة في السلم والحرب؛ والثاني هو العقل، لدى فقهاء اللغة والدين وأهل التفسير.

والإبانة هي اتضاح أمر، وانكشافه.

وأخيرا، المراد هو ما يريده الشخص، ويميل إليه، ويرغب فيه.

وأمام هذا الشتات من المعاني، يتعين علينا في خطوة ثالثة، الاجتهاد لبناء صورة فكرية تركيبية محكمة ومتناغمة. وفي هذا الاجتهاد، يتعين علينا التقيّد المطلق بالعلاقات المنطقية التي تنظم وظائف المقاطع الجزئية، وحيث يصل بعضُها بعضا، في كلٍّ متكامل. وحاصل الاستنتاج، أن الآبلي يؤمن بمجتمع يؤسسه العلماء، ويسهرون على تعليم أهله وتسيير شؤونه؛ وهو إيمان راسخ لديه، لا يضاهيه سوى الاعتقاد العميق الذي، عندما يحدق به خطر عدواني، يستعمل في شأن الدفاع عنه، كل أنواع التقية. وهؤلاء العلماء يرفضون بطبعهم، الانسياق مع منطق الأهواء والتلقائية، ما دام العقل سلطانَهم، ويعملون جاهدين لمحاربة الجهل والانزلاق نحو الرتابة والجمود والتقليد؛ فلا علم دون سلطة، ولا سلطة خارج دائرة العلم والتبصر.

وعلى هامش هذا الاستنتاج، لا عيب في أن نضيف أن الصُّغير في إجابته، حرص على التأكيد بأنّ العلم يعدّ عنصرا مؤسِّساً لمجتمع متجانس،

يهدف إلى الرقي الحضاري. فإنْ كان راعي شؤون الناس عالما، لا جرم، أنه يستعمل علمه لصالح الجماعة التي يرعاها، وبالتالي، للعالِم الكفء مكانة في حفظ صيرورة الدولة وازدهارها.[1] ويبدو لنا، أن هذه اللمحات الخاطفة الواردة في الحوار كافية في حدّ ذاتها، لإبراز أن أبا الحسن الصغير، القاضي الفطن، لم يكن من مناصري الحكم بالظاهر، وإنما كان ممن سعى لتوطيد علاقة السلطة السياسية بالعلماء الذين هم على حدّ تعبير الأستاذ سامي النشار، ضمير ضمير الأمة[2] ولسان حالها .

إن السنوات التي قضاها الآبلي بجبال الأطلس الأعلى، لَفَتْرَةٌ مهمة سمحت له بدراسة المجتمع البربري، والوقوف على دور اللغة في توصيل الخطاب وتمتين العلاقات الاجتماعية بين الأفراد، وساعدته على اكتساب اللهجة المحلية لهذه القبائل. وهنا، يتأكد لنا مرة أخرى، أن نزول الآبلي رفقة ابن تاروميت والاستقرار بفاس، لم يكن ناتجا عن تسوية الأمور السياسية بين شيخ القبيلة والسلطان فحسب، بل هو ناتج أيضا، عن كون الآبلي أراد التعامل مع الأحداث بعين المكان مباشرة، واستكمال دراسته الاجتماعية والسياسية عن تلك القبائل. ومن ناحية أخرى، يعدّ استقرار الآبلي بفاس إبان العقد الرابع من عمره، بداية لمرحلة مهمته في التعليم والبحث، ونهاية مرحلة التعلم بمفهومه التقليدي: فاتضحت مهمته وتهيأت رسالته، وأضحى الميدان شُغلَه الشاغل .

بقي لنا على هذا المستوى، أن نحاول توضيح إشكال محوري يسمح بفهم لامبالاة أبي الحسن المريني إزاء الآبلي، وعدم الاكتراث به. لقد ظهر أبو الحسن

---

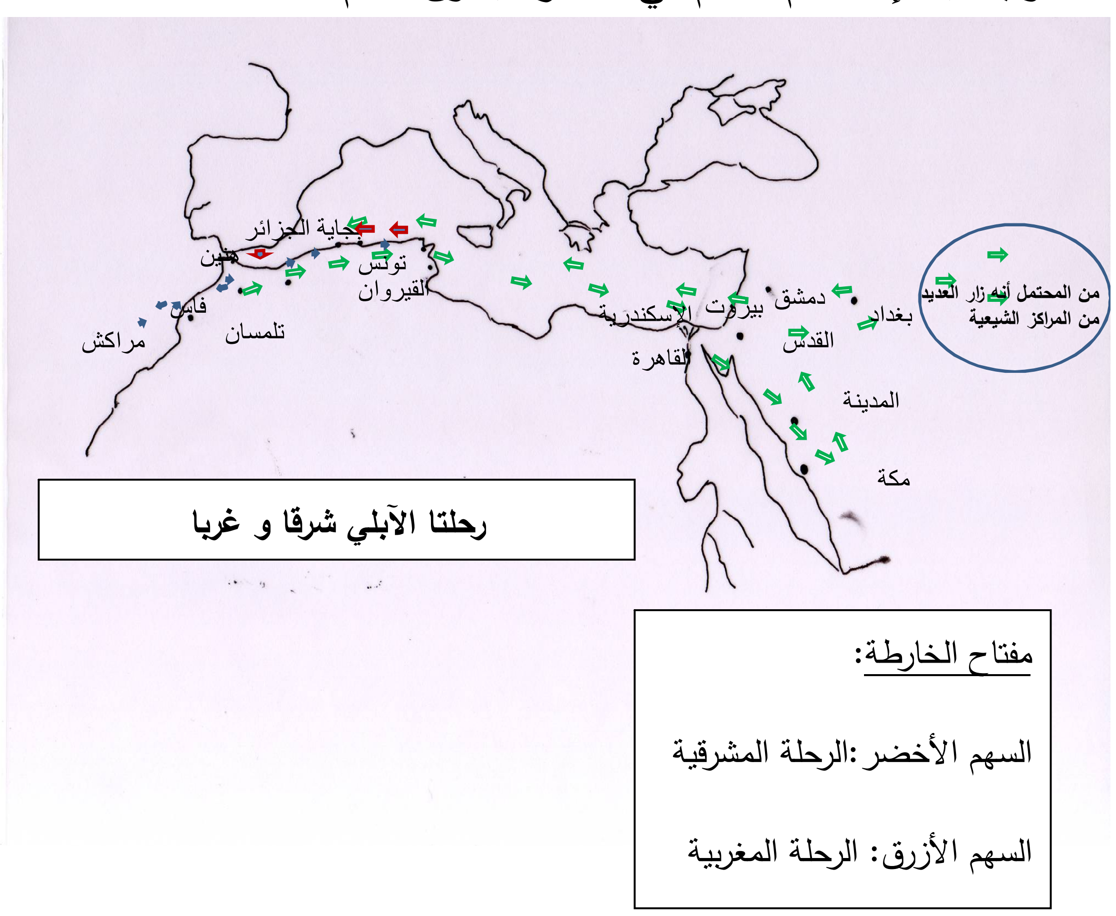
[1]– لم تتضح هذه الرؤية عند الغربيين إلاّ مع نهاية القرن الثامن عشر (مع روسو و فولتير) **(Rousseau et Voltaire)** .

[2]– مقدمة تحقيق "الإشارة في تدبير الإمارة" لسامي النشار، ص:24

للوهلة الأولى، كسلطان اعتنى ببناء المارستانات والمدارس، وحَرِص على جمع العلماء وكبار المنظرين حوله، ليسترشد بحنكتهم، وينتفع بعلمهم؛ فكيف أنه لم يأبه لمكانة الآبلي، ولم يعقد له لحظة اهتمام في وقت أقبل عليه الناس المعلمون منهم والمتعلمون، من كل فج عميق ؟ كيف غض نظره عن سمعته وقد " انثال عليه طلاب العلم من كل جهة " حسب رواية مترجميه ؟ وكيف تم تهميشه في حاشية الملك، وطارت شهرته في علوم المنقول والمعقول؟ ألم يرفع الآبلي إشكال التصحيف و التحريف الذي ظهر في تفسير فخر الدين الرازي للفاتحة ضمن مصنفه الضخم المعروف بالتفسير الكبير،[1] والذي عجز عن توضيحه ابن المسفر، رسول بجاية إلى فاس، وغيره من أقطاب العلم في القرن السابع الهجري؟ ولم يحظ الآبلي برضا السلطان وتكريمه ، إلاّ بعد دخول هذا السلطان عنوة إلى تلمسان (1337هـ) وبتدخل من العلامة أبي موسى عيسى الذي أثنى على قيمة الرجل العلمية. وعندئذ ألحقه بمجلس العلماء. ومما لا شك فيه، أنّ أبا الحسن كان يعرف الآبلي، على الأقل كعالم، ضمن المقربين من شيخ القبيلة ابن تاروميت؛ وكان قد شارك كوليّ العهد في عمليات عسكرية ضد أخيه الذي ثار على أبيهما خلال سنة 723 هجرية، وصعد أبو الحسن على إثرها رفقة أبيه، إلى مقر ابن تاروميت، وحصل بين الطرفين المتنازعين، الصلح المذكور أعلاه. وليس لدينا جواب مقنع وشاف بشأن هذا النزاع؛ وما يمكن تسجيله هو أن الآبلي عند انضمامه للمجلس العلمي للسلطان أبي الحسن المريني، اِلتحق في الواقع، بعلماء أجلاء عززوا مكانته؛ وعلى إثرها، شهد له أقرانه بأنه"الإمام

[1]– وهو فعلا ، إنتاج كبير ومعتبر ، يتضمن أكثر من خمسة عشر ألف صفحة .

العلامة المجمع على إمامته، والموصوف بأنه أعلم أهل عصره بالفنون المعقولية، بل إنه أعلم العالم في عصره، بفنون العلم".[1]



مما يلاحظ على الآبلي، عزوفه عن المناصب السياسية العليا والجاه؛ أما الارتقاء في مجالس التدريس، فيعتبره تشريفا لكفاءة العالم، خصوصا إذا كان في إطار التدريس. ولما عاد من رحلته المشرقية إلى تلمسان، وجد نفسه كما مرَّ بنا، قُهرمانا . أي رئيس الخدم – بالقصر الملكي، وهو منصب جعله ينشط بمقربة من السلطان وحاشيته، وهو أيضا، منصب حصل عليه، نظرا إلى مكانة عائلته حيث اعتلى جده كرسي القضاء، وأخلص أبوه وعمه في خدمة السلطة؛ إنه من دون شك، منصب رسمي لا يستهان بمكانته إذا وضعناه في بيئته، إذْ يخضع

---

[1]– أبو عبد الله الكتاني، سلوة الأنفاس، ج 3 ص:344

للعرف المعمول به، وصاحبه معفىً من اتخاذ قرارات حاسمة ذات شأن في الحياة السياسية للبلاد. لذا احتفظ به الآبلي حوالي ثلاث سنوات (707-710هـ/ 1307-1310م)، جارى فيها الأحداث، واحتفظ به أيضا، قدر هذه المدة، ريثما ينتهي من مشافهة أبي موسى عيسى ابن الإمام. ولما أُكره على العمل في ديوان المالية، رفض المنصب وتحمل الهجرة والغُربة وفضل فراق ذويه. فما من شك في أنه كان سيجني الكثير من المال، والجاه، والحسب، والنسب، وكان سيفوز بمرضاة السلطة، لو تمسك طويلا، بهذا المنصب واحتفظ به. إنَّ عَزيزَ النفس مِثلَه، يترفع عن الطمع، ويتذلل للعلماء، ولا يوجه طموحه إلا في اتجاه طلب العلم. ولمتتبع مسار الآبلي أن يتساءل أيضا، عن قصة فراره من سلطان تلمسان في عهد أبي حمو موسى الأول، واتصاله بسلطان فاس، أيام أبي الحسن علي : هل هرب من مدينته خداعا وخيانة أم لضرورة قاهرة وملحة ؟ وهو تساؤل مشروع في ظل المكائد التي كانت تحبك له من طرف المتربصين. أراد بعضهم اتهامه بخيانة وطنه على ضوء مفاهيم العصر؛ لأن رفض طلب السلطان، الحاكم الأعلى، يعد جريمة في حق الدولة. والحق أنه لم يرفض الآبلي العمل مع سلطان تلمسان، ولم يهجر مدينته ولا أهلها بسبب كراهية أو خيانة، أو بقصد الغدر؛ لقد رفضه لأنه ببساطة، يُشغله عن أمنيته . وهي طلب العلم و نشره . ولا يتماشى مع مبادئه في التفرغ للبحث، وإعداد ما يراه مستقبليا صالحا لبلاده من مشاريع اجتماعية وبرامج تربوية. ومن ناحية أخرى، فإن الفارق في المدة بين الفرار (1310م) وتلبية دعوة أبي الحسن (1338م)، يقترب من ثلاثين سنة. فلما فرّ، كان لا يزال طالبا يبحث عن المزيد من التعلم. وأما تلبيته لنداء السلطان المريني في فاس، فقد تمت في ظروف كان الشيخ قد مارس فيها من قبلُ التعليم على الأقل مدّة عشرين سنة. ثمّ إذا كان قد وجد في

المغرب الأقصى، ملجأ عند خروجه المُضطر من تلمسان، فأين يلجأ لو أُكره مرة أخرى، هنا أو هناك، مع العلم أن كل المناطق القريبة منه والتي يعرفها، كانت تحت سيطرة آل مرين؟ وإذا عدنا إلى الفترة التي خدم فيها السلطانين المرينيين: أبا الحسن وأبا عنان، ومن زاوية جديدة، يتضح لنا كيف نجح الآبلي في تحقيق مبتغاه وهو التعليم. فالأوّل حباه ببناء مدرسة العباد (1343م) بأحواز تلمسان، والثاني وهو أبو عنان، بوّأه عن جدارة، منصب رئيس مجلسه العلمي واستقدمه من تونس، حيث لم يتوانَ في نشر رسالته التعليمية، وبث توجهاته الفكرية.

و مما يُذكر عن سموّ قدر الآبلي عند أبي عنان، أنه أوقف، بميناء بجاية مدة شهر، السفينة التي كانت تنقله من تونس إلى تلمسان (1352م)، من أجل إعادة شرح كتاب ابن الحاجب في أصول الدين. و بها، عادت إليه قصة التصحيف في شرح كلام الله؛ لأنه ما دام الإمام الزواوي، قد استشكل نصا من تفسير الفخر الرازي، فإن الآبلي قد تخوف من وقوع الأمر نفسه، بكتب ابن الحاجب التي تعدّ مصدرا في فقه الإمام مالك بالمغرب قاطبة؛ فأراد وقاية هذا الكتاب المصدري من التحريف والتصحيف، وذلك بإعادة شرحه لأهل بجاية. هكذا إذن، تربى الآبلي في أحضان جدّه ذي المنبت الأندلسي[1]، ثم أخذ المعارف خلال رحلاته المشرقية من علماء أجلاء، اختلفت تياراتهم الفكرية وتنوعت مواقفهم العقيدية؛ وطعّم هذه المعارف عند رجوعه إلى مسقط رأسه، ورسخها خلال رحلاته المغربية، بِزُهْدِه في الحياة، واهتدى في الأخير، إلى تكريس نشاطه في إفادة غيره. إنه عاش في بيئات جغرافية واجتماعية وحضارية متنوعة

[1]– جدّه من بيت علم، من نسل أبي الرجال بن غلبون المرسي الكاتب. كان أديبا و بليغا وفصيحا. انظر تاريخ الإسلام للذهبي المجلد 45 ص: 323

ومتباينة المستويات؛ عرف فيها طبيعة رقعتها، وخصوصيات أهلها، وعرف علماءها وطلابها، وعانى من محن الإقصاء، والتهميش، والإذاية في النفس، وتعلم من الحياة، فلسفة التحدي، وفرض الذات وبُعْد النظر؛ وأدرك تمام الإدراك، بأن ما يتركه المرء من أثر مفيد بعد رحيله، هو رسالةُ تربيةٍ: روحُها دينية، ونشرُ علمٍ: سلطانُه العقل.

إلاّ أنه ونظرا لتشتيت مقاطع سيرته، وغموض بعضها، وقلة تفاصيل مراحل ترجمته، وانعدامٍ مطلق لمكتوباته، يبقى مجال الاحتمالات والتخمينات حول حياته، وشخصيته، وأفكاره، مجالا مفتوحا، وأمرا جائزا .

ثالثا. مكانة الآبلي الأدبية والعلمية

1. منهجية الوقوف على هذه المكانة

لا نطمح تحت هذا العنوان، إلى عرض ما يشهد بهذه المكانة من خلال مكتوباته الأدبية نثرا أو شعرا، أو العلمية، دينية كانت أو دنيوية، ما دام الرجل لم يقيد شيئا، ولم يؤلف كتابا. إننا على وعي، بأن مكانته هاته تعيّنها وتبررها أعماله وآثاره المادية، وليس لأحد التجرؤ على خوض مغامرة، فشلُها مؤكد؛ فالشهادة المباشرة تعد أنجع منهجية في مألوف العلماء، و أصدق أمانة، في نقل الخبر، لأنها في هذا السياق، بمثابة اللسان الحي الذي ينطق به المتكلم. وما عدا هذا، فإن التجاسر لخوض العملية، لا ينجر عنه إلا اللغو والحشو والتخمين ومجرد كلام فارغ لا يسمن ولا يغني من جوع. و إذا كان الأمر كذلك، فلا أمل لنا في الوصول إلى حقيقة ما نصبو إليه. وأمام هذه العقبات المنهجية التي نواجهها بسبب انعدام الوثائق اللازمة للبحث، نتساءل كيف نستطيع الوقوف على المكانة الأدبية والعلمية التي " يُحتمل " أن يكون قد احتلها الآبلي. إن سُبُل معرفة رجال الفكر مختلفة ومتعددة، أهمها سبيلان: الأول هو التتلمذ المباشر

لهم من خلال دروسهم ومحاضراتهم؛ و الثاني هو قراءة ما نشر لهم من مقالات و تآليف. وهذا يعني أن الشهادة الأولى تعود لمن قرأ عليهم رأسا، وتتلمذ لهم مباشرة وسمع منهم خطابهم. وهذه الأولوية تستمد قوتها من أن الأشخاص بحضورهم المادي والمباشر مع الشيخ، تتعدد رواياتهم وتتنوع من حيث تفاوت ملاحظتهم وانتباههم وتركيزهم واهتمامهم؛ فهي شهادات مسئولة، وراءها ضمير إنساني، وتسع جوانب مختلفة من الحدث، وثرية أيضا، تسجل ما لم يوثقه المكتوب من التقييدات والمؤلفات. وإذا نحن اجتهدنا بأقصى المستطاع، في شأن معرفة منزلة الآبلي الأدبية والعلمية، مع غياب السبيل الثاني، فإنه من الضروري الاكتفاء بالشهادة الأولى باعتبار أنها تمثل السبيلين : فإنها من جهة، تقوم بدور التتلمذ المباشر للرجل، ومن جهة أخرى، وفي آن واحد، تقوم بدور التوثيق من حيث إنها تنقل أخبارا عمّا كان بإمكان شيخهم أن ينشره في وقته. ومهما كانت مصداقية الخبر، وبقطع النظر عن سبيله، فالأمر يبقى نسبيا جدا. وهذا يعني، أن الكلام الذي نأخذ به في تغطية هذا العنوان، عبارة عن شهادة يوقعها تلامذة الآبلي ومن بعدهم، أهل السير والتراجم.

2.- عرض الروايات

وفي هذا العرض، سنتعامل مع أخبار بشأن الآبلي، قدَّمها تلامذته وغيرهم من أهل السير، وذلك في صيغ أدبية مشتتة، يكشف بعضها عن صفاته الأخلاقية والاجتماعية، ويبرز بعضها الآخر، الألقاب والنعوت التي توحي بالمكانة العلمية لدى صاحبها. ومن هذه الصفات والنعوت، نذكر على التوالي:(الفطنة، والإدراك، والتواضع، والبصيرة، والقدوة، ووحيد نسيجه، وقوي الحافظة) و(الموسوعي المعارف، وكثير الاطلاع، وجامع العلوم الدينية والدنيوية، والإمام، والمعلم الأصغر، وصديق الطلاب والعلماء، ومفكك الألغاز).

وسنعرضها حسب منهجية أصحابها، على أساس التمييز بين أخبار تلامذة الآبلي، وأخبار غيرهم من أهل السير.

أ- أخبار تلامذة الآبلي

حلّى عبد الرحمن بن خلدون شيخه الآبلي بأوصاف علمية، قل أن تجتمع في شخص واحد، ذكر بشأنه بأنه رأسُ الإمامة، والقدوةُ، وجامعٌ لعلوم الدين والدنيا، وصديق الطلاب والعلماء،[1] ولقبه يحي بن خلدون بالمعلم الأصغر، وجعله المقري الجد، "وحيد نسيجه"، وزاد لسان الدين بن الخطيب هذا الوصف تأكيدا، في كتابه الإحاطة في أخبار غرناطة.[2] لقد وُصِف الآبلي بالرجل الفطنِ أيضا، الكثيرِ الاطلاع والحفظِ والموسوعيِّ في معارفه و البارعِ في حلّ الألغاز. وَ رَوَى المقري الجد- في كتاب "نفح الطيب" لسبطه أبي العباس أحمد المقري- نماذج من كفاءات الرجل منوها بسعة

اطلاعه، و فطنته و وبراعته في فك الألغاز، نورد البعض منها:

* من حيث فطانته وبراعته في حلِّ الألغاز، نسوق ما يلي : طلب القاضي الطرطشي[3] من أحد أصدقائه حلّ اللغز الموجود في البيت الشعري التالي : وهو من بحر الرجز :

خَيْراتٌ مَا تَحْويه مَذْبُولَةٌ *** وَ مَطْلَبِي تَصْحِيفُ مَقْلُوبِهَا

ولما استعصى عليه الحلّ، استنجد هذا الصديق بالآبلي الذي عند اطلاعه على اللغز، أجاب ببداهة، وقال: إن مطلوب القاضي الطرطشي هو فاكهة النارنج،

---

[1]- انظر الباب الأول ، ص:4

[2]- لسان الدين، الإحاطة، ج3 ص 370

[3]- الطرطشي: هو أبو الحجاج يوسف بن علي، قاضي سجلماسة ثم فاس، ليس هو أبو بكر صاحب "سراج الملوك" المتوفى بالإسكندرية خلال القرن الثاني عشر الميلادي.

وبيّن ذلك على النحو التالي: إنّ مقلوب كلمة " خيرات " هو "تاريخ". وعند تصحيف لفظ تاريخ بتبديل "تائه" و"يائه" بحرف"النون" وخائه بحرف الجيم، نحصل على لفظ نارنج أي تاريخ نارنج. والأمر الذي أبْهر مستمعيه، هو سرعة حل اللغز: استطاع بنفاذ بصيرته التعرف على الكلمة الواجب قلبها، ثمّ تصحيفها بتبديل ثلاثة أحرف من أصل خمسة! إن عملية البحث على اللفظ المناسب، تتطلب إدراكا ثاقبا، وفعالية ذهنية غير عادية، وبهما تمكن في ظرف وجيز جدا من التفكير في عدة أوجه محتملة، وكان الصواب حليفه. هذا فيما يخص فطنته في حل الألغاز. أما كفاءاته في إدراك معنى أصلي يتعلق بكلام مبهم، يكتنفهِ التباس في الفهم، فإننا نقف عليها، فيما حكاه المقري الجد، على لسان شيخه : ويتعلق الأمر بقصة ليلة، باتها بنواحي مدينة تازا، رفقة صديقين له. وكان قد غلب الآبلي النُّعاسُ، واستحى من صديقيْه قطعَ حديثهما قصد النوم، فطلب منهما شرح بيت من قصيدةٍ لأبي العلاء المعري من البحر الطويل: أقُولُ لعبد الله لَمَّا سِقَاؤنا *** ونحن بوادي عبد شمس وهَاشُمّ فلما اشتدّ بين الصديقين البحث عن المطلوب، نسيا الآبلي الذي انتهز الفرصة فنام. وبقي الرجلان يبحثان عن تفسير مقنع للبيت، طول الليل، دون جدوى، إلى أن استيقظ الآبلي في الصباح. وعند ذاك، طلبا منه إنارتهما بمضمون البيت، فوضح لهما اللغز الكامن في البيت وهو كما قدمه الراوي: إن ما خطّه الآبلي على الإضبارة التي قدم فيها البيت الشعري لصديقيه، يحتوي على تصحيف، وهو أنّ عجز البيت لا يتضمن اسم عشيرة (هاشم)، بل هو جمع لفعلين : " وَهَى " و " شُمَّ ". " وَهَى " بمعنى تمزق، أي يوضح الفعل الأول حالة السقاء الممزق، والذي ضاع ماؤه. أما الفعل الثاني " شُمَّ "، فهو طلب الشاعر من عبد

الله الوارد في صدر البيت ، أن " يشمَّ الهواء " بحثا عن سحابة ممطرة، تزودهم بماء شروب، ما دام مقيماً بوادي عبد شمس. فالمعنى الصحيح للبيت هو: أقول لعبد الله لما وَهَى سقاؤنا ونحن بوادي عبد شمس، أن يشمَّ لنا الهواء، بحثا عن المكان الذي سقطت به أمطار. وعبارة "شم لنا الهواء" شائعة الاستعمال في بادية العرب. إن نقل فعل " وَهَى" من صدر البيت إلى عجزه، واتصاله بفعل "شم" سهّل عملية التصحيف ومن وَهَى.

أقُولُ لعبد الله لَمَّا سِقَاؤنا *** ونحن بوادي عبد شمس وهَاشُمَّ

فلما اشتدّ بين الصديقين البحث عن المطلوب، نسيا الآبلي الذي انتهز الفرصة فنام. وبقي الرجلان يبحثان عن تفسير مقنع للبيت، طول الليل، دون جدوى، إلى أن استيقظ الآبلي في الصباح. وعند ذاك، طلبا منه إنارتهما بمضمون البيت، فوضح لهما اللغز الكامن في البيت وهو كما قدمه الراوي: إن ما خطّه الآبلي على الإضبارة التي قدم فيها البيت الشعري لصديقيه، يحتوي على تصحيف، وهو أنّ عجز البيت لا يتضمن اسم عشيرة (هاشم)، بل هو جمع لفعلين : "وَهَى" و"شُمَّ". "وَهَى" بمعنى تمزق، أي يوضح الفعل الأول حالة السقاء الممزق، والذي ضاع ماؤه. أما الفعل الثاني "شُمَّ"، فهو طلب الشاعر من عبد الله الوارد في صدر البيت، أن "يشمَّ الهواء" بحثا عن سحابة ممطرة، تزودهم بماء شروب، ما دام مقيماً بوادي عبد شمس. فالمعنى الصحيح للبيت هو: أقول لعبد الله لما وَهَى سقاؤنا ونحن بوادي عبد شمس، أن يشمَّ لنا الهواء، بحثا عن المكان الذي سقطت به أمطار. وعبارة "شم لنا الهواء" شائعة الاستعمال في بادية العرب. إن نقل فعل " وَهَى" من صدر

البيت إلى عجزه، واتصاله بفعل "شم" سهّل عملية التصحيف ومن وَهَى وشُمَّ، حدث إدغام لفعلين وصار يُفْهم منهما اسم عشيرة (وهاشم) .[1]

* **ومن حيث سعة اطلاعه،** ونفاذ بصيرته، وقوّة إدراكه، وقوة حافظته:

روى المقري الجدّ عن شيخه الآبلي في هذا الصدد، أنه لما قدم ابن المسفر الباهلي[2] سفير بجاية إلى فاس (طالبا يد المساعدة من المرينيين ضد الزيانيين) حدّث طلبة المدارس، بأنهم كانوا في زمان ناصر الدين،[3] يستشكلون ما وقع في تفسير الفخر في سورة الفاتحة، و يستشكله الشيخ معهم وهذا نصه: "**ثَبُتَ في بعضِ العلومِ العَقْلِيةِ أنَّ المُركَّبَ مِثْلُ البَسِيطِ في الجِنْسِ والبَسِيطَ مِثْلُ المُركَّبِ في الفَصْلِ وأنّ الجِنْسَ أَقْوَى من الفَصْلِ**". ولما رجع الطلبة إلى الآبلي، أخبروه بما حدّثهم به ابن المسفر. فقام الآبلي بمراجعة النص ذهنيا، وبعد إمعان النظر فيه، أدرك الخلل وتحقق من مصدره : إنه وقف عند التصحيف الذي حدث للنص الأصلي والذي تسبب في تحريف معناه. ومن ثمة تمكن من إعادة بناء النص الأصلي الذي هو على النحو التالي:" ثَبُتَ في بعضِ العلومِ العَقْلِيةِ، أنَّ المُركَّبَ قَبْلَ البَسِيطِ في الحِسِّ، والبَسِيطَ قبل المُركَّبِ في العَقْلِ، وأنّ الحِسَّ أَقْوَى من العَقْلِ". فلما رفع الآبلي الإشكال ووضّح للطلبة سبب تحريف المعنى –

---

[1]– وفي رسالة خطها لسان الدين بن الخطيب لأحد سلاطين آل حفص هذه الجملة : " وبرق يُشامُ فيقال حدثْ ما وراءك ياَ هِشامُ ". وفي اصطلاح العرب " شام البرق " : نظر إلى سحابة أين تُمطر . المقري، نفح الطيب. ج 5 ص 246 .

[2]– هو محمد بن يحي الباهلي المعروف بابن المسفر من علماء بجاية، ترأس الوفد الذي طلب مساعدة الحفصيين ضد الزيانيين.

[3]– هو أبو علي ناصر الدين منصور بن أحمد المشذالي(632–731)، رافق والده إلى الحج ودرس الأصول على أشياخ بن الزيتون، وتعرف على تلاميذ ابن الحاجب و أخذ عنهم مختصره وأدخله إلى المغرب. انظر عنوان الدراية للغبريني ص:200

أساس الاستشكال عند البجائيين – رجع الطلبة إلى ابن المسفر، ليخبروه عن تصويب النص من قِبلِ الآبلي فرفض وشكّك هذا الأخير، فيما حققه الآبلي.[1] فكان رد فعل الآبلي عن موقف ابن المسفر أنه طلب إحضار المجلدات التي بها النص بقوله: « اطلبوا النسخ!» فتأكد للجميع صحة قول الآبلي في البعض من هذه الكتب[2].

*** من حيث تواضعه العلمي**

لا تفوتنا بهذا الصدد، الإشارة إلى تواضعه في طلب العلم، والاعتراف بفضل الآخرين في حصوله على المعارف. فلما أنشده تلميذه، ثم زميله، محمد المقري بيتين من بحر الكامل للشاعر ابن الرومي :

أفْنَى و أَعْمَى ذَا الطَّبيبُ بِطبِّه *** و بِكُحْلِه الأَحْيَاءَ البُصَراءَ

فإذَا مَررْتَ رَأَيْتَ مِنْ عُمْيَانِه *** أُمَمًا عَلَى أَمْوَاتِهِ قرَاءَ

لاحظ المقري انفعال الآبلي، لما سمع البيتين، فظنَّ أنه أُعجب بما تضمنه البيت الأول من غريب، كما ظنّ أنه استحسن الشعر، على الرغم من علمه عدم ميل الآبلي لهذا الفن[3]. ولما زال أثر الانفعال ، دار الحديث التالي بينهما:

الآبلي : – أظنَنْتَ أنّي استحسنتُ الشعرَ ؟

المقري: – مثلك يستحسن مثل هذا الشعر !

الآبلي: – إنما تعرفتُ منه، كون العميان كانوا في ذلك الزمان، يقرؤون على المقابر.

*** حيث تحكمه الفائق في القياس الأرسطي**

---

[1]– وكان من الطبيعي أن يشك ابن المسفر في الحل ، لأنه لم يكن يعرف المكانة العلمية للآبلي .

[2]– واستعمال كلمة "البعض" الواردة، هو تأكيدٌ على أن التصحيف صار أمرا فاشيا بالمغربيين .

[3]– المقري، نفح الطيب ج5 ص:273

يروي لنا صاحب نفح الطيب نقلا عن جدّه أن طالبا قال للآبلي:

– مفهوم اللقب صحيح.

قال الشيخ 'الآبلي) قل: زيد موجود

– قال الطالب: زيد موجود؛ فقال له الشيخ: أما أنا فلا أقول شيئاً! فعرف الطالب ما وقع فيه و خجل. مما خجل الطالب؟

– قال الطالب: زيد موجود؛ فقال له الشيخ: أما أنا فلا أقول شيئاً! فعرف الطالب ما وقع فيه و خجل. مما خجل الطالب؟

إن الإجابة عن هذه التساؤلات، تستوجب منا، اللجوء مرة أخرى، إلى بناء بعض الافتراضات المناسبة للمقام. وبعد أخذ ورد، وقع اختيارنا على احتمالين هامين:

الاحتمال الأول: مفهوم اللقب صحيح

هذا الاحتمال الوارد، يوحي لنا بأن الأمر هو أمر منطقي، ويتعلق بأشكال القياس الحملي؛ وما وقع فيه الطالب، هو أنه أمام منطلقِ بناءِ قياسٍ غيرِ مباشر، وأنه مضطر إلى إلحاق قضيته الحملية بما يستوجب الوصول إلى نتائج. لقد انطلق من مقدمة صغرى وهي" زيد موجود"، على أن يستتبعها بمقدمة كبرى وهي" وكل موجود إنسان[1]"، ليستنتج: "زيد إنسان."

هذا عن الشكل الأول من القياس. و إذا اختار الطالب الانتقال إلى الشكل الثاني منه، فيكون القياس على الشكل الآتي: " زيد موجود" و"كل إنسان موجود" إذن، "زيد إنسان". و إذا هو توجه إلى تطبيق الشكل الثالث، فيكون القياس على هذه الصورة:"الموجود زيد "و" كل موجود إنسان" إذن، "بعض الناس زيد". وإن

[1]– يمكن استبدال الإنسان بالعاقل وبأي صفة تناسبه.

هو اهتدى إلى الشكل الرابع، فيُرسَم قياسُه كما يأتي: " زيد موجود" و"كل موجود إنسان"، إذن، "بعض زيد ليس إنسانا".

هذه الأمثلة التي تمثل الأشكال الأربعةَ، كلُّها غير منتجة، ما عدا الثالث ولكن فقط، في حالة إعادة ترتيب حدوده. فالشكل الأول، لم تُحترم فيه قاعدة الاستغراق، والتي بموجبها، "يجب أن يكون الحد الأوسط مستغرقا على الأقل مرة واحدة"، والحد الأوسط هنا غير مستغرق في المقدمة الكبرى وهو، كل"موجود". وفي الشكل الثاني، يلاحظ أن الحد "إنسان" المستغرق في النتيجة، ليس مستغرقا في المقدمة الكبرى، وهذا إخلال بالقاعدة . وفي الشكل الرابع ، فإن احترام ترتيب حَدَّيِ القضية في المقدمة الصغرى " زيد موجود "، وكذا عادة المسلمين في تفضيلهم تأخير المقدمة الكبرى، وتقديم الصغرى، يقف كل ذلك، حائلا أمام تحقيقه .

وإذا كان الشكل الثالث صحيحا في المثال، فلأننا استبدلنا الموضوع بالمحمول، والمحمول بالموضوع، في القضية التي تلفظ بها الطالب؛ فعوَّضنا "زيد موجود"، بـ:" الموجود زيد". ولعل هذا هو الذي يفسر خجل الطالب، وما وقع فيه من حرج.[1]

الاحتمال الثاني :

بين الوجود الذهني والوجود العيني لعل هذا الاحتمال، يتعلق بِمضمون القضية، وليس بشكلها. فالقول بأن "زيدا موجود"، يستوجب أمرين: الأول هو أن زيدا موجود فعلا بلحمه ودمه. وفي عالم المحسوس؛ والثاني هو أنه مستقر بالذهن، في شكل تصور. فالأول عيني، تؤكده الحواس، والثاني مفهوم مجرد، يحمله

---

[1]– استأنس بـ عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري والرياضي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1962 ص: (165–200).

العقل. والظاهر أن القضية التي أمر الشيخُ تلميذَه بقولها، لا تعني في مضمونها، أنها تقصد شخصا بعينه، فضلا عن تخصيص اسم زيد لأحد الأشخاص المعلومين، بدليل أن الشيخ رفعها، ونفض يديه من القول بها؛ وكأنه يميل إلى أن الحقيقة لا تحملها التصورات الذهنية، لأن هذه التصورات بعيدة عن العينيات المشخصة، وليس في وسع حواس الإنسان أن يتأكد من وجودها؛ وكأننا الآن، أمام أسلوبين في إدراك معرفة الأشياء: الأول عقلي، يأخذ أصحابه. في مجال معرفة الحقيقة بالمعاني المجردة، والتصورات الذهنية؛ وهو عند الفلاسفة يعرف عموما، بمنهاج العقلانيين؛ والثاني يؤمن أصحابه بالمدركات الحسية التي تأتي من الواقع المحسوس، والتي تجود به الطبيعة؛ ويسميه الفلاسفة بمنهاج الحسيين والتجريبيين. وإذا حللنا مضمون فلسفة العقلانيين والمثاليين، نسجل على العموم، أن الوجود عندهم هو الإدراك، أي أن القول بأن الأشياء موجودة، معناه أننا ندركها، والمدرَكُ معنىً؛ وغيرُ المدرك لا وجود له؛ وأن أيَّ شيء موجود، إنما يعرف عن طريق الوقوف على ماهيته، أي خصائصه الذاتية التي تشترك فيها أفراده؛ وأن الأفكار سابقة على المحسوسات التي تطابقها؛ والمعاني الكلية سابقة على الجزئيات. وعلى هذا الأساس، فإن ثبوت الأشياء تأتي عن طريق العقل. وإذا نحن وقفنا على مضمون المذاهب الفلسفية الحسية والتجريبية، وفي درجة أقل، مذهب الاِسميين، نستخلص عموما، أن الموجود هو ما نثبته بالخبرة الحسية، وهو أمر ميسور لكل باحث؛ وأن معيار الصدق في القضية، هو تطابقُها مع الواقع؛ والحديث عن الأشياء على مستوى الخيال والعقل الصوري، هو بمثابة الحديث عن أشياء لا وجود لها في الحس؛ وأن الكليات من أجناس وأنواع، هي عند الاسميين، مجرد ألفاظ وأسماء، لا تمثل الحقيقة شيئا، وليس لها مدلول واقعي و بالإضافة إلى هذا الجانب، فقد وصفه مترجموه

وتلاميذه بفارس المنقول والمعقول، وبذلك يكون قد أحاط بمجمل العلوم الممارسة في عهده من منطق، وحكمة، وطب، وتعاليم بمختلف فنونها، ومن لغة عربية ولهجات محلية، وعلوم الأصول وفروعها، وتاريخ الأمم ومعرفة أنسابها.

ب. أخبار أهل السير والتراجم

أما ما ذكره السملالي بشأن منزلته الأدبية والعلمية وتضلعه في فنون المعارف، في"الإعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الأعلام "، وابن القاضي في "جذوة الاقتباس بمن أقبر بمدينة فاس"، والكتاني في " سلوة الأنفاس"، فقد زاده إنصافا في تقدير كفاءاته النخبوية. وما جاء في كتب السير المشهورة، كنيل الابتهاج، والبستان، وتعريف الخلف، وغيرها هو نقل وتناقل من مصادر تلاميذ الآبلي، ومعاصريهم

3- تمحيص الروايات ونقدها

فما سبب هذا التبجيل و التقدير؟ وكيف يمكن لنا التحقق من أنه كان فعلا، العالم الفذ في زمانه ؟ إن ظاهرة انعدام التوثيق المرجعي الصادر عن الآبلي نفسه، تفرض علينا اللجوء إلى الفحص الوافي للشهادات التي نقلها تلاميذه عنه ودونوه لنا. وإن كانت المعلومات الواردة غير كافية لتحديد دقيق لحقيقة إمامنا العلمية، إلاّ أنها تعبّد لنا السبل نحو اقتراب منهجي يوضح ملمحه العام . وفي اختبارنا لهذه الروايات، وبشأن تلامذته، سنقتصر على قصتين اثنتين، لما تنطويان عليه من فائدة علمية وفلسفية وهما : قضية ابن المسفر، وقصة أبي القاسم السلوي الفخار.

أ. قضية ابن المسفر

أما بشأن قصة الطرطشي، أمام نص فخر الدين الرازي – وبغض النظر عن محتواه الفلسفي الذي يتضمنه – فإنه تتبادر إلى أذهانا ملاحظتان: فالملاحظة الأولى: إن الآبلي هو في هذه الفترة – وهي الثُّلُث الأوّل من القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي– كان يعتبر من المدرسين الأكفاء، والمعتمد عليهم بالمؤسسات التعليمية بمدينة فاس، وكانت لمنهجيته في العمل أصداء طيبة. فحينما طُرح الإشكال، لم يتردد طلبته للتوجه نحوه، لأنهم أَلِفُوا طريقته في البحث والتمحيص، والتزموا بالاستئناس بأمهات المصادر للتثبت من الأمر. وهذا يعني في مجال العلم، اختبار القضية وعرضها على محك الواقع، والواقع هنا، هو المصدر الأصلي الذي يعتبر الحَكَمَ الفَصْلَ الذي في إمكان أي فضولي أن يستنطقه. هذا فضلا عن سرعة توصيل نتيجة الاختبار للعلماء والطلبة المعنيين. ولهذا، عاد الطلبة لابن المسفر ونوروه بالإجابة، ولما تردد هذا الأخير في قبول النتيجة، عادوا بالخبر من جديد إلى الآبلي، للتعرف على طريقة الفحص، ودليل الإثبات؛ فطلبوه أن يثبت صدق موقفه بالحجة الدامغة؛ فأشار عليهم بإحضار الكتب، فعاينوا بأنفسهم تصحيف الكلام؛ وبالتالي تحريف المعاني. أما الملاحظة الثانية: تتم عبارة "اطلبوا النسخ" على جانب آخر من جوانب منهجية الشيخ، ويتمثل ذلك، في أن الشيخ ترك لطلبته الحرية في أن يبحثواعن أكثر من نسخة من اختيارهم، ويتأكدوا ميدانيا وبأنفسهم، من مدى مطابقة التصويب مع الأصول. كما أن طلبه للنسخ، يفسح من جديد، المجال واسعا أمام الطلبة لإعادة البحث وتدقيق الاختبار. فكان بإمكان الآبلي أن يفصل في الأمر نهائيا، ويربح الدعوى بمجرد توجيههم إلى بيته، وإيقافهم على موضع الخطأ من النسخة الشخصية التي يستعملها عند الضرورة. و هو إذا نصحهم بالتنقيب في النسخ، في صيغة الجمع، فذلك أيضا، لأغراض

منهجية أخرى، لاحتمال وجود تصحيف في موضع الإشكال على مستوى نسخته الشخصية أو المعتمدة لديه الشخصية أو المعتمدة لديه.[1] ونحن نعتقد أن هذا النشاط العلمي مع طلبته، لا يختلف بتاتا عن خطوات المنهج التجريبي الحديث . تحدثنا بصورة عامة، عن طريقة الآبلي في اختبار الخبر وتحرِّيه، وتم الحديث عنها بشكل عابر وغير مباشر، لأن الأمر كان متعلقا بحدث طارئ شد انتباه الطلبة. ولعل الحديث عن هذا الموضوع بالذات، بشيء من التفصيل، يضعنا في صميم مقاربة الشيخ المنهجية. إن استقراء منهجية الآبلي في حل الإشكال، كما أوردتها الرواية، يساعدنا بكل سهولة ووضوح على معرفة الخطوات الفنية التي اجتازها صاحبها. فهي تنطوي على ست مراحل، هي على التوالي: الملاحظة، الفرضية، التجربة، استخلاص النتيجة من التجربة، الاستثمار، مبدأ النسبية.

* فالملاحظة وهي الاتصال الأولي والمباشر مع الموضوع، وتتضمن عمليتين وهما:

– المراجعة ذهنيا أي الاتصال بموضوع الدراسة وهو هنا، النص المتضمن للإشكال وتتمثل العملية في مباشرة النص كما هو، في حجمه، وخطوطه، ومسائله أو فصوله، وقراءته الأولية.

– إمعان النظر، وهو الارتقاء إلى فهمه على مستوى مفرداته، ومفاهيمه وتركيب أفكاره، وضبط طبيعة العلاقة بينها دون إصدار حكم أو نقد.

---

[1]– وهذا الحدث العلمي، يثبت لنا اهتمام الطلبة والعلماء بالكتاب وبقراءته وبالرجوع إليه عند الضرورة كمرجعية أساسية، ويعكس مدى تشجيع السلطة لحركة النسخ والنقل؛ كما أن مصنَّف " التفسير الكبي " كان منتشرا في العواصم المغاربية، على الرغم من حجمه وضخامته، وأن أشعرية صاحبه المتفلسفة، وجدت أهلها ونخبها، من قبيل الآبلي وأمثاله.

* الفرضية إدراك الخلل؛ وهي تفسير مؤقت للحدث يعقب الملاحظة. إن قراءة النص على سبيل الاتصال الأول، يثير في الذهن أفكارا أو تصورات معينة، هذه الأفكار أو التصورات يعبر عنها بتساؤلات، وهي بمثابة مشروع نتقدم به لتفسير واقعة تثير الانتباه. وهذه الواقعة هي الإشكال المطروح: هل ما جاء في النص المعروض صحيح أم فيه خلل؛ وهذا الخلل قد يكون تصحيفا أو بترا...

* التجربة وهي النزول إلى الميدان الحسي قصد اختبار صدق الفرضية أو كذبها؛ وهي في السياق، التحقق من طبيعة الخلل بعرضه على مصدرٍ يُثبتُه أو يَنفيه

* استخلاص النتيجة من التجربة: هو انتقال الفرضية من مرحلة التخمين إلى مرحلة الإثبات؛ إنها فرضية ناجحة، كأن نتحقق من أن الخلل قائم، ولا بد من إصلاحه. وخطوة استخلاص النتيجة في سياقنا، تتضمن ثلاث عمليات هي:

– الوقوف عند التصحيف بالمقارنة مع الأصل، وهذا بإثبات وجود الخطأ؛

– إعادة بناء النص الأصلي، ويتم ذلك عن طريق رفع الخطأ، وطرحه، وتعويضه ببديله.

– توضيح سبب التحريف، وذلك بتبريره والتعليق عليه.

* استثمار النتيجة والمقصود به الاستفادة منها، وذلك بتعميمها، ونشرها، وجعلها في متناول الناس للانتفاع بها ميدانيا.

* مبدأ النسبية وهو مبدأ فلسفي يؤمن به كل العلماء في مجال البحث؛ لأن التعامل مع رد الفعل كما وقع للآبلي، هو من شيم العلماء لكونهم يؤمنون باحتمال الخطأ سواء كان عند اكتشاف الصواب – وهي المرحلة الأولى– أو بعد تصويبه، وهي المرحلة الثانية. و من يريد التأكد من تطابق منهجية الآبلي في

مجال البحث "العلمي"، مع خطوات المنهج التجريبي الحديث، يهتدي مباشرة ومن غير حرج، إلى الوقوف على الأمر بنفسه في كتب فلسفة العلوم وأقطابها أمثال فرانسيس بيكون، وروني ديكارت، وجون ستيوارت مل.

والجدير بالذكر أن الأمر الذي يسَّر له بلوغ قصده يكمن أيضا في:

– اطّلاعه الكامل والدقيق على النص الأصلي لفخر الدين الرازي إذْ استرجع منه ذهنيا ما يحتاج إليه، وهو نسبيا، دليل واضح على أن الآبلي كان يختزن في ذاكرته[1] مصنفا ضخما، كما كان على دراية كاملة من منهجيته ومقاصدها الأشعرية والفلسفية

– استخدامه منهجية مناسبة، اعتمدت النسقية بين النص المطلوب تحقيق مضمونه، وبين موقف الحائز على النص الأصلي، وذلك بروح نقدية. و هي منهجية سيستخدمها من بعده تلاميذه، من أمثال عبد الرحمن بن خلدون لما رغب في تصحيح أخطاء المؤرخين، وابن عرفة في العديد من فتاويه. وهي أيضا، منهجية ناجعة اهتمّت بالواقع المعيش للنا. وإذا انتقلنا إلى الإشكال من منظوره المنطقي، سيتأكد لنا، بأن الآبلي لم يتعامل بأمانة مع قواعد المنطق الأرسطي الذي اعتمده الفخر الرازي في هذا المقطع لشرحه الفاتحة فحسب، بل إنه أدرك جيدا، السياق الكلامي والفلسفي الذي يتكلم فيه المؤلف. ويتبين لنا

---

[1]– يُستحسن بنا، عوض استعمال لفظ الذاكرة الذي يعني ملكة استرجاع المكتسب المعرفي بصفة آلية، أن نستعمل لفظ الحافظة، الذي يفيد كفاءة المرء في استرجاع المعارف المخزنة في دماغه بطريقة إرادية. و هو المصطلح المتداول عند المحدثين وأصحاب السير. يؤكد اللفظ عقلنة الفكر عند المسلمين و يرفع من شأن مناهجهم.

ذلك، إذا نحن دققنا النظر في كل من الإشكال (الخلل) وحله (أصل):

– إذًا كان " ثبوت الجنس أقوى في الفصل"، صحيحا في العلوم العقلية، فإن الحكم " بثبوت العلاقة بين المركب والبسيط " تارة في الجنس وتارة في الفصل، يحتاج إلى بعض التدقيق. ففيما يتعلق بالقضية الصحيحة، نلاحظ سلامة الالتزام والتقيد بتصنيف المقولات الأرسطية.
الجنس: هو الجامع لحقائقَ مُشتَركةٍ لمختلفِين وهو نوعان : جنس قريب يُسحب على جميع الحقائق المشتركة فيه كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان والحصان، وجنسٌ بعيد يُسحب على بعض الحقائق المشتركة فيه كالجسم بالنسبة إلى الإنسان والجبل. أما الفصل النوعي: فهو ما يميز الشيء من بقية الأنواع الداخلة تحت جنسه؛ كالعاقل أو المسئول بالنسبة إلى الإنسان. أما الحيوانية في الجنس القريب، فهي صفة مشتركة بين الإنسان وأيِّ حيوان. وفيما يتعلق بالقضيتين اللتين تحتاج إلى بعض التفصيل، يتعين علينا، الاستئناس بتحديد نطاق كل من الجنس والفصل كما دأب عليه علماء المنطق في مقولات أرسطو.
و يتجلى الاضطراب عندما نقابل مفهوم الجنس الذي سبق تعريفه، بالفصل الموصوف بالنوعي وهو ما يميز الشيء من بقية الأنواع الداخلة تحت جنسه؛ كالعاقل أو المسئول بالنسبة إلى الإنسان. أما الحيوانية في الجنس القريب، فهي صفة مشتركة بين الإنسان وأيِّ حيوان. ومع ذلك، يبقى المقصود بالمركب والبسيط في هذا السياق غامضا، في هاتين القضيتين المعكوستين. ولا شك في أن الآبلي أمام هذا الإشكال المنطقي، أدرك الخلل على مستويين:
– على مستوى المعنى المعقول الذي تفيده العلاقات بين الحدود والمفاهيم، ومصداقية القضايا التي تثبتها العلوم العقلية.

– وخاصة على مستوى أمانة مضمون النص، وتطابقه مع الأصول.

– وما اطمأن الشيخ وطلبته، واستقام لديهم العقل المنطقي والفهم السليم، إلا متى وقفوا على الكلام الأصلي الذي قيده الفخر الرازي وهو : " ثَبُتَ في بعضِ العلومِ العَقْلِيةِ، أنَّ المُركَّبَ قَبْلَ البَسِيطِ في الحِسِّ، والبَسِيطَ قبل المُركَّبِ في العَقْلِ، وأنّ الحِسَّ أَقْوَى من العَقْلِ ". والمعقول فيه، هو أننا ندرك الأشياء في الطبيعة في شكلها العام (Gestalt)، ونُفَتِّتُ المركَّبَ إلى عناصره البسيطة لفهمه فهما عقليا (Analyse & Décomposition)، وننطلق في بناء المعارف عن طريق الحواس قبل العقل، لأن الكل أقوى وأشمل من الجزء.

ب- قصة أبي القاسم السلوي الفخار

قال أبو القاسم السلوي الفخار:[1]

– دخل عليَّ شيخنا الآبلي، وأنا أعجن طين الفخارة، فقال لي:

– ما علامة قبول هذه المادة أكمل صورة ترد عليها ؟ فقلت:

– أن تدفع عن نفسها، ما هو من غير جنسها من حجر أو زِبْلٍ أو غيرِه؛ فحصل للآبلي وجْدٌ عظيم [2] وبقيَ مدة، يفكر رأسه بين يديه، ثم قال:

– هكذا هي النفوس البشرية ! إن تواضعه ورغبته في المعرفة ، أدّيا به إلى أن يسأل تلميذا له، حول نقاوة المادة، فحصّل بقوة إدراكه وفطنته، عن حقيقة صفاء النفس البشرية. ينطوي مضمون الحوار على مفاهيم وعبارات توحي للقارئ بأن لكل درس فلسفي، دلالاته؛ وهي: المادة من جهة، والصورة من جهة أخرى؛ النفس من جهة، وما هو من غير جنسها من جهة أخرى. وفي تأويله، احتمالان:

---

[1] – من علماء فاس لجأ إلى تلمسان، قتله المرينيون عند دخولهم عنوة تلمسان آخر رمضان 737هـ

[2]– المقري، المصدر و الجزء نفسهما، ص: 274

الاحتمال الأول: يفيد معنى صقل النفس البشرية وتصفيتها بكبح الشهوات وطرح كل ما يعيقها في ترقيتها. وهذه الفكرة توحي بنزعات صوفية تعود في أصلها الفلسفي الأول إلى مذهب أفلاطون الروحاني؛

الاحتمال الثاني: يفيد بأن الكلام عن مفهومي المادة والصورة هو كلام في صميم الفكر الفلسفي؛ ويعود أصله الأول إلى الفيلسوف اليوناني أرسطو؛ فهو معروف بهذه الجدلية بين المفهومين ويفضل كلمة "الهيُّولى" بدلا عن كلمة "المادة". والهيولى في اعتباره هي شيء لا شكل له ولا صورة. ونظرا إلى استحالة وجود المادة في شكلها الخام، ذهب أرسطو بأنه لا مادة دون صورة، ولا صورة دون مادة. إن الصورة هي التي تشكل المادة وتزيّنها، وتعود إليها المسؤولية في تجميلها؛ وهي في صقلها للمادة، ترفض ما لا يروقها مما علق بالمادة من أدران. ويذهب أرسطو إلى أن عملية تشكيل الشيء بمادته وصورته، يحتاج إلى أربع علل هي : العلة المادية وهي المادة التي يتكون منها هذا الشيء كالطين للفخارة، والعلة الصورية وهي شكل الفخارة، والعلة المحركة وهي القوة التي عملت على تغيير المادة لتتخذ صورة من الصور كحركة يدي الفخَّاري الذي يعجن الطين ، والعلة الغائية وهي الغاية التي تتجه الحركة لبلوغها. وهذه الغاية هي مشروع صناعة الفاخرة ؛ وهذه التحفة الجمالية ، مَثَلُها كمَثل النخلة في الطبيعة التي تعتبر أثرا فنيا نَحَت نفسَه. وفي هذا السياق، نكتشف العلاقة الجدلية بين " النفس " وما هو " من غير جنسها "؛ وما هو من غير جنسها هو المادة. و إذا كانت الصورة هي التي تدفع (أي تؤثر) ما لا يروقها، معناه أنها تملك قوة داخلية تكفل لها عملية الدفع والحركة. فبالموازاة، فإن النفس البشرية – ولعله يقصد الحياة الذهنية – قائمة على جملة من الملكات كالإرادة على إدراك مشروع وتحقيقه، والقدرة على الاختيار، والعزم على التصميم وإصدار القرار.

وهذا يعني، أن المادة هي قوة واستعداد وقبول وتهيؤ؛ وهذا الاستعداد الكامن في المادة، إنما يتهيأ لقبول الصورة بتحولات ضرورية بتأثير الطبيعة، وأن الإنسان يملك هو الآخر قوةً تتمثل في قدرته، يستطيع أن يصنع بها أعماله ويحدد بها مصيره. ولا شك في أن وراء هذا الكلام، مذهبا فكريا واضحا يساير النزعة الطبائعية الفلسفية التي تغلغلت في علم الكلام المعتزلي. ومذهب الأشعرية التي ينتمي إليه الآبلي، لا يتسامح مع هذا الجنس من الشبهة، لأن الله تعالى ليس فاعلا في العالم بأسباب ووسائط، فإذا أراد شيئا، يقول له: كن فيكون. هذه بعض أخبار الرواة عن الآبلي، حاولنا عرضها بأمانة، واجتهدنا في قراءتها حسب ما تفترضه مقتضيات الزمان والمكان، ومتطلبات الموازين العلمية في التقدير والتمحيص والنقد. و في هذه الحالة، ليس لنا بدٌّ من الانفلات أو التخلص منها. وكأن القدر، أراد أن يُبقي الآبلي حبيس الروايات، والقيل والقال، تتناوله نيات أصحابها من أجل التأريخ ؛ وكأن صروف الدهر قررت أن يُحرم من نعمة الأنوار الكاشفة، ليظهر للناس كما أراده هو لنفسه. لقد أضحى ذلك "مجرد الآبلي" الذي أراده غيره، أرادوه مع الأسف، صامتا وهاربا، متشردا ومختفيا، وجاف القلم؛ وقدموه في صورة مترحّل، يركب حيل التقية، ونفسٍ تتفاعل فيها ما شاؤوا لها من العقائد المتناقضة، وكأن الرجل أصبح حكاية من حكايات ألف ليلة وليلة. لا شك في أنه عندما تغِيب شهادة المعْنِي بالدراسة، يخلو الجو لشهادات أخرى، قد يصيب فيها أهلها، وقد لا يصيبون، ويبقى هذا الْمَعْنِي رجل الاحتمالات، تتعرض سيرته للغث والسمين. ومع ذلك، ومهما كانت قراءتنا للروايات حذرة واحترازية، فإن مجال البحث في الرجل يبقى مفتوحا؛ وهو الأمر الذي مكننا في هذا الفصل، من الوصول ببصيص من النور، إلى أنه جدير بالاحترام في شخصه، وفي ما عرفناه من اهتماماته الفكرية، في فلسفة

العلوم والمقاربات المنهجية، وقضايا ماورائية أخرى، كقواعد الفكر المنطقي، وحرية الاختيار، والمادة والصورة، ودفع النفس وتصفيتها.

* الفصل الثاني:

الآبلي المعلم

1. منهجية التعليم و مستويات التبليغ
2. موقف الآبلي من المختصرات
3. إشكالية التأليف
4. بناء المدارس

الدرس رأس العلم فاحرص عليه *** فكل ذي علم فقير إليه
من ضيَّع الدرس يُرى هاذياً *** عند اعتبار الناس ما في يده
فعزة العالم، من حفه *** كعزة المنفق فيما عليه
(أحمد بن ليون التجيبي)

قبل التعرف على الطرائق التي استخدمها الآبلي و الوقوف على كفاءاته التعليمية، يجدر بنا توضيح سبب تخوفه من عواقب الأحوال العامة التي تعاني منها الأمة الإسلامية. إن الوقوف عند هذه المسألة و إدراك أبعادها، يساعدنا

على ضبط النسق الفكري الذي يصبو له الآبلي تحقيقا لمشروعه الحضاري الذي ينطلق من فلسفنه التربوية.

يتجلى هذا التخوف إزاء سوء الأحوال الحضارية للأمة، فيما قاله شيخه قطب الدين القسطلاني حول المفاسد العظام الثلاث1 التي تفشت خلال القرن السابع الهجري و هي:

- مذهب ابن سبعين
- تملك التتار العراق
- استعمال الحشيشة.

سنركز اهتمامنا في هذا الفصل، على النقطة الأولى من تصريح قطب الدين القسطلاني و التي تتعلق بموقف ابن سبعين من المعرفة و كيفية تقديمها.

يرى الآبلي على غرار شيخه المشرقي، أن سبب الركود الفكري للأمة الإسلامية، يكمن بالدرجة الأولى في تداخل مستويات لتبليغ لدى المعلمين. إن المعلم، خريج المدارس الرسمية إنْ لم يكن قد وعى و هضم بالفعل مادة تدريسه يصير فقط قارئاً لها وناقلا غير أمين لآراء غيره و باتالي فهو غير قادر على تبليغها بكيفية تبقي آثارا في ذهن المتعلم. كما أنّ عدم تحكمهم في تقدير الحجم المرحلي اللازم تقديمه لطالب المعرفة، و شيوع الاعتماد على المختصرات وتقاييد الشيوخ، حالاَ دون تمكين المتعلم من بناء فكره النقدي، فكانت النتيجة الحتمية تقليص الفكر وتحجره. و ما دامت المظاهر الحضارية الأساسية متعلقة بصحة التعليم أو باعتلاله، فهي تتأثر حتما إيجابا أو سلبا به. فالمَدَنِيَّة الإسلامية في نظر الآبلي، تمكنت في طورها الأول (من القرن الأول إلى الرابع

---

[1]– المقري، نفح الطيب، ج 5 ص:247

الهجريين)، من الحصول على الآليات المعنوية و المادية التي مهّدت السبل لنهضة علمية كفيلة بإحداث نقلة نوعية في المعارف. تجسدت هذه الحركية في قدرة علماء تلك الفترة من الاحتكاك بثقافات الشعوب المجاورة و ثقافات الأمم السالفة وتمكنت عن طريق الترجمة، من استيعاب علومها لتتبناها و تدمجها إلى رصيدها ثم تقدمها في قالب عربي إسلامي، إلاّ أنّ الأمة الإسلامية تخلت عن بذل الجهد ابتداء من القرن السادس، دون مبرر. إن وقوف المسلمين عند هذه العتبة الحاسمة، دون تجاوزها حسم الأمر لصالح الجمود الفكري. فكان للمَدَنِيَّة الإسلامية طور أول مشرق، دون ثان. ومن المظاهر الأولى لبداية التراجع الفكري، انحراف المعلم عن النجاعة في تأدية مهامه. و يعُدّ الآبلي هذا الانحراف بمثابة تحطيم لقواعد العقل و هو خيانة لميثاق عُقد من أجل ازدهار حضارة الأمة الإسلامية. فلم يكن إذاً استشهاد الآبلي بشعر أبي العلاء المعري مجرد صدفة، بل كان الرجلان يحملان نفس الفكرة لمواجهة الجمود الفكري الذي بدأت معالمه تظهر في المشرق منذ عهد المعري.[1] فما الغرض إذاً من ذكر ابن سبعين،[2] و ما موقفه من التعليم؟ لقد عُدّ ابن سبعين في شبابه من الفلاسفة الأرسطيين المشاءين، حظي أول أمره باحترام و تقدير الناس لجلال ثقافته وعمق

---

[1]–أليس هو القائل: ألا في سبيل العلم ما أنا فاعل ** عفاف و إقدام و حزم و نائل

و إني و إن كنت الأخير زمانه ** لآت بما لم تستطعه الأوائل.

و هي أفكار تنمّ عن رغبته دفع عجلة العلم و التجديد فيه.

[2]– ابن سبعين: عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر العكي، المرسي، أبو محمد، قطب الدين، (مرسية 1207/613– مكة 668/ 1269)، صوفي أحدثت تعاليمه غضب العديد من العلماء). يرتكز تصوف ابن سبعين على ثلاث مسائل رئيسية: قوله بسقوط التكاليف الشرعية عن مدرك درجة علم الباطن، القول بوحدة الوجود و علم أسرار الحروف. (نظرا لسعة معارفه الواردة على البلاد الأندلسية من الزعيم المسيحي الذي استرد صقلية وجنوب إيطاليا من المسلمين، فُوِّض ابن سبعين للإجابة عن المسائل الصقلية)

Cf. Encyclopédie de l’Islam T3 p 945 & suiv.

معارفه في الطب، لكنهم سرعان ما عارضوه في مواقفه الصوفية ليس من حيث الطريقة في حدّ ذاتها، بل من حيث التعاليم الناتجة عنها لاسيما فيما يخص قضية علم أسرار الحروف. يؤكّد ابن سبعين أنّ علم الحروف لا يدرك بالقياس العقلي وإنما بالطريقة والمشاهدة و التوفيق الإلهي. و من كلامه حول علم أسرار الحروف: "اعلم أن الحروف خزانة الله، فيها أسراره و أسماؤه وعلمه و أمره و صفاته وقدرته ومراده. فإذا اطلعتَ على شيء منها فأنت من خزنة الله فلا تُخبر أحدا بما فيها من المستودعات. فمن هتك الأسرار عُذب في النار" فعلى أساس التقية المطلوبة من المريد انتقده ابن خلدون و اتهمه بالأخذ عن القرامطة (فيما يخص التنفيذ الحرفي والكامل لما يأمر به الشيخ) و الباطنية (فيما يخص السكوت عن التعاليم واستعمال التقية). ولا يستبعد أن يكون ابن خلدون قد تبنى موقف أستاذه الآبلي في هذه القضية. لقد حمّل ابن سبعين الحروف فوق طاقتها، فبرزت للحذاق تناقضاتها و هو الأمر الذي جعلهم يتخوفون مما تُخلفه تعاليم ابن سبعين في عقول الناس لا سيما السذج منهم الذين ليست لهم القدرة في التحكم في آليات التفكير المنطقي. فمن المفاهيم الفاسدة التي تشوش فكر المتعلم، أنه يزعم أنّ الحروف خزانة الخالق و هي تحتوي على أسراره وعلمه و أوامره ونواهيه و قدرته و صفاته. فإن صحّ ذلك فماذا يوجد في خزائنه الأخرى؟ ثم إذا افترضنا أن الحروف تضم علم الله، وعلمه أزلي، هل الأحرف الذي طورها اللغويون هي أزلية، أم هو نفي لأزلية علم الخالق؟ ومن ناحية أخرى ينطلق غضب الآبلي على ابن سبعين، من موقف مبدئي: أيُّ وظيفة تُخَوّل للعقل الإنساني إن لم يكن هذا العقل الوسيلة الأولى في اكتساب المعرفة ؟ فالذي يقدمه ابن سبعين هو أسلوب في التعليم يفرض على المتعلم قيودا تربطه بالمادة من حيث هي معرفة ناتجة عن معلم – هو في رأي

المريد- درّاكة لعلم الباطن، و في الوقت نفسه تمنعه قيوده، من إفشاء سره لغيره. و ما دام الشيخ هو مصدر هذه "الحقائق" فيأخذها الطالب دون استعمال فكره فيها. إنه يخضع في واقع الأمر لمعرفة ظنية ليس بوسعه مناقشتها لذا سيكون تبنيه لها شكليا، و هو موقف يمنعه من تجاوز ما قدّمه العلامة النحرير، الدراكة، شيخه العالم بالباطن. فكيف يمكنه تجاوز معارف من قذف الله فيه علما نورانيا؟ ثم ما الفائدة في مجاهدة النفس من أجل علم موجود عند الشيخ وبإمكان المريد الحصول عليه متى أذنَ بذلك الشيخ. هي إذاً ذهنية الرضوخ والتسليم والتواكل، التي تقضي حتما على روح المبادرة. إنها في رأي الآبلي طريقة لا تقدم تعليما ناجعا يخدم الجماعة من حيث بناء فكر متحرر ومتطلع للتجديد. هي طريقة لم تراع القدرات العقلية للمتعلم، فكانت النتائج أن العامة من المتعلمين اتبعت تعاليم ابن سبعين على أنها يقينيات يجب العمل بها دون تردد، ما دامت صادرة عن عالم جليل لا ريب في سموِّ معارفه ونبل مقاصده. و غضب الآبلي على ابن سبعين ليس من حيث تجربته الصوفية (التي تخصه هو وحده في علاقته مع خالقه) و لا من حيث مستواه المعرفي المؤكد (في الفلسفة و المنطق و الرياضيات و الطب)، بل هو صادر عن عدم احترام ابن سبعين لمستويات التبليغ. ومن ناحية أخرى يطرح أسلوب ابن سبعين التعليمي قضية عويصة الحل و تنبئ بزوال مؤسسات التعليم القائمة: لا يصلح للتعليم إلاّ من حصّل على "توفيق إلهي"! كيف يتم التحقق من هذا؟ فالتعليم في رأيه ليس مهنة يكتسبها المرء بمجهوده وتفانيه في خدمة العلم، بل عن طريق المكاشفة. فكيف تحصل هذه المكاشفة وكيف يحصّل المتعلم على الإجازة التي تمكنه من أداء تعليمه؟ ثم ماذا يبلغ المعلم إذا قُيّد بأسرار؟ يرى الآبلي بأن عدم ضبط المقاصد الكبرى لسياسة التعليم وعدم تطبيق منهجية ناجعة ومناسبة، منع المعلم من تأدية

واجب مقدس، و منع المتعلم من الحصول على معرفة تَبْني فكره و تدفعه إلى الإبداع. يسلب إذا ابن سبعين من المتعلم حرية التفكير. فالشيخ في منظوره هو العلم بذاته أما عند الآبلي فالشيخ هو من يأخذ بيد المتعلم ليجعله يتحقق من المعارف بنفسه. فالفرق بين المنهجين شاسع جدا. فما المنهجية الناجعة التي يقصدها الآبلي؟

1. **منهجية التعليم و مستويات التبليغ:** يفرق الآبلي بين مستويين في التبليغ: منهجية الحلقة و هي موجهة للعامة من المتعلمين، و منهجية المشافهة التي تتعلق بتعليم نوابغ المتعلمين.

أ. **منهجية الحلقة:** نسميها بالحلقة لتحلق الطلبة أمام المعلم الذي يجلس عادة على كرسي ليرتفع قليلا عن الطلبة؛ و هي وضعية تمكنه من الإشراف عليم فهم يرونه و يسمعونه. يتم في الحلقة توجيه الخطاب إلى جماعة متجانسة في معارفها القبلية ومتحكمة في آليات المعرفة، أي لها رصيد أدنى مشترك (أصول لغوية وفقهية ومنطقية). يأتي الطالب من الكتاتيب القرآنية القروية أو من مساجد أحياء المدينة وهو مزود بالقرآن الكريم و شيء من الأحاديث والسيرة النبوية و بعض المفاهيم الفقهية و اللغوية. تقدّم الدروس فيها عن طريق منهجية الإلقاء دون الوقوع في التلقين الصرف (كان الآبلي يحبذ ما يسمى اليوم بطريقة المحاضرات)، لذا يشترط الآبلي على المتعلم سلوكا ضابطا للسير الحسن للدرس. و من جملة الشروط المرسومة، ما رواه أبو عبد الله الرصاع في فهرسته.[1] إنه يخبرنا بأن الآبلي كان يطلب من المتعلم الذي يرغب في السؤال قبل انتهاء المعلم من درسه ما يلي:

---

[1]– محمد الرصاع، الفهرسة. ص: 136 (من مواليد تلمسان، استقر بتونس)

« ينبغي لطالب العلم أنْ لا يَنْشغل بما أشكل حتى يختم الكتاب لأن أوّل الكتاب مرتبطٌ بآخره. فإذا حَقّق أوّل العلم و آخره، حصَل فهمه. و إذا اشتغل بالإشكال وقف وكان مانعا له من الختم. و ختْمُ الكتاب أصلٌ من أصول العلم. و من لم يختم الكتاب في العلم و اقتصر على أوّله لم يحْصل له فهمه و لا يحِلّ له أنْ يقرأه.»"

يشترط إذن الآبلي من المتعلم:

. الإصغاء التام لِما يتلفظ به المعلم و التركيز عليه.

. متابعة تقدم المعلم في تطويره للفكرة المعالجة، دون كَلَلٍ.

. إنهاء الدرس، طلبا لفهمه و إنْ بقيت الحاجة إلى توضيح فله الحق في السؤال.

هي شروط تحثُّ المعلم في الوقت نفسه على:

. العناية الكاملة بتصميم درسه مع ضبط دقيق للتسلسل الطبيعي والمنطقي لمراحله قصد تمكين المتعلم من متابعة و استيعاب الأفكار الرئيسية.

. صياغة واضحة للإشكالية قصد الإحاطة بجوانب الموضوع المستهدف.

. ضبط دقيق للفروض الموضحة لجوانب الإشكال المطروح، مع مناقشة وتحليل موضوعِيَّيْن لها، تيسيرا للفهم.

. صياغة الخطاب الموجه للمتعلم في قالب جذاب، يحفزه على متابعة الدرس مع بقاء الاهتمام، فيَتِمّ بذلك "التعاقد"[1] بين المعلم و المتعلم، تحقيقا لهدف الفعل التعليمي: أي تحقيقا للفهم. و لتحقيق مطلب التعاقد الذي يحدث تلقائيا إذا عرف المعلم الماهر كيف يشدَّ انتباه المتعلم طيلة مراحل الدرس.

---

[1] – هي وسيلة يستعملها المعلم لجلب أولا انتباه المتعلم ثمّ إثارة اهتمامه إلى أنْ يبلغ الهدف، أي توضيح المعنى. يتجدّد التعاقد كلما طرح المعلم فكرة جديدة.

. السعي على تقديم معارف خالية من كل غموض من شأنها مساعدة المتعلم في أخذ موقف نقدي إزاء معارفه و محيطه، و بالتالي تساعده على بناء أفكاره و تحصين شخصيته و تهذيب سلوكه الفردي و الجماعي. ينطلق الآبلي من أن الحصة (أو الدويلة في اصطلاح القدماء) هي بناء فكري يطمئن له المتعلم (ما دام قد تعاقد مع معلمه)؛ و هو إجراء كفيل بضمان نتيجة إيجابية في المجال المعرفي و المنهجي والسلوكي، ذلك لأنه لم يدع مجالا للصدفة ولا للارتجال. فلما طلب من المتعلم عدم التدخل و عدم الاستعجال في الفهم، فلأنه كان قبل الشروع في دروسه، يحدّد الأهداف المرجوة من فعله التعليمي-التعلُّمي. صحيح أنه يستعين في طريقته هذه على الإلقاء، إلا أن أسلوبه المناسب المبني على طرح إشكال و تفريعه إلى فروض تجدّد باستمرار انتباه المتعلم وتقوي عزمه قصد تحقيق مبتغاه المعرفي. إن السرّ في منع المتعلم من التدخل أثناء الدرس يكمن في الحفاظ على النسق الفكري لدى المعلم ولدى باقي الطلبة. إنه يطلب منه متابعة سيرورة الدرس لأن يتعين عليه فهم باقي مراحله الدرس. فحين يتدخل الطالب و يوقف المعلم، يحدث انقطاع لدى الطلبة الآخرين و بالتالي لا يصحّ لواحد أن يمنع الباقي من السير قُدما في تعاقدهم مع المعلم. فالإجراء وقاية و هو بذلك يقضي على سلبية الطريقة من حيث عدم مشاركة المتعلم خلال الدرس، ذلك لأن الهدف الأول منه هو الفهم و ليس مشاركة المتعلم. فلا يسمح الآبلي بتدخل المتعلم على هذا المستوى، نظرا لعدد المتعلمين بالحلقة. و نظرا للمقاصد المستهدفة من التعليم. هو موقف جعل من الحلقة الطريقة المثلى للتدريس الموجه لمجتمع ترغب السلطة في توجيه فكره بهدف رفع وعيه الحضاري. إن عدم مشاركة المتعلم في الحصة لا يعني إلغاء وجوده في الحصة، بل هو يشارك في سيرورة الدرس بكل قدراته العقلية و بكل جوارحه.

تهدف منهجية الحلقة إذاً، إلى تعميم المعرفة المدرسية على الشرائح الاجتماعية والكفيلة بنشر الوعي الحضري ضمنها، قصد بلورة الحس المدني، ذلك لأن هذه الفئة هي التي تحتضن مظاهر التحضر، فيما يخص المهن والحرف التي يتعاطها المجتمع. فإنْ رغبنا في مواصلة وتيرة التطور ينبغي تقديم تعليم فعال يمكّن الفئات الاجتماعية من إدراك سليم لموقعها ولوقعها ضمن الجماعة الراغبة في العيش الجماعي. هي بعبارة أدقّ، الطريقة المعتمدة في إطار التعليم العام الذي تسهر عليه السلطات العمومية، خدمة للصالح العام مع خضوعها لمراقبة المحتسب.

ب.منهجية المشافهة: أو منهجية تعليم النخبة. تختلف عن منهجية الحلقة في نوعية الطلبة وعددهم، و في مكان أداء الحصة و مدّتها ووقتها والظروف المؤدية للتعلم، كما أن هذه الطريقة لا تخضع لبرنامج محدّد مسبقا، لذا يستخدم المعلم كل ظرف ووسيلة تؤدي إلى بناء فكر المتعلم. يتمّ أولا انتقاء الطالب المستهدف بهذا النوع من التعليم، من ضمن الجماعة المتعلمة بالحلقة وذلك حسب قدراته العقلية ورغباته و استعداداته في تحسين مستواه المعرفي. ومن هنا، يمكن لمنهجية المشافهة أن تتزامن مع منهجية الحلقة، كما حدث للعديد من طلبة العلم الذين سألوا معلميهم حول مفاهيم لا يمكن شرحها للجميع، فيطلب المعلم من الطالب الرجوع إليه بعد انتهاءه من حصته، أو يعقد معه موعدا بعد صلاة العشاء في خلوته، فيتفرغ له المعلم. تُعدّ طريقة التعاقد بموعد خارج ساعات الدراسة ضربا من التحقق من رغبة الطالب في التعلّم. هذه المنهجية استعملها ابن مخلوف المزيلي "أبركان" مع تلميذه الإمام السنوسي. كان الشيخ يطلب من تلميذه العودة إليه بخلوته (بمسجد باب زيري) بعد صلاة العشاء، وهي أيضا الطريقة التي استعملها الإمام السلكسيني (لإمام الجامع العتيق بأگادير)

الذي كان يأمر أحد طلبته النجباء بمرافقته إلى شرفة الآذان (وليس هو المكلف بالآذان) وعند صعوده الدرج ينفرد بالطالب فيقدم له المعارف التي امتنع أن يقدمها له وسط الجماعة. وتفيدنا كتب التراجم ببعض الحالات التي تدخّل فيها العلماء في اختيار الطالبة وقد وصل يبعضهم إلى دفع عائلته للسماح له بمتابعة تعلمه. ذلك ما قام به الإمام ابن زاغو لصالح اليتيم أحمد بن زكري، اضطر الإمام ابن زاغو تعويض(من ماله الخاص)، والدة ابن زكري، ما كان يأتي به ابنها من أجرة من ورشة الدرازة التي كان يشتغل فيها، حتى تسمح له مزاولة دروسه. و من خلال تعريف هذه الطريقة بلفظ المشافهة، نستنتج أنها منهجية يتم خلالها توضيح قضية معرفية لا تحتاج إلى تقييد بل تحتاج إلى نباهة الطالب و فطانته وسرعة دمجه للمعارف الجديدة ضمن رصيده. تقتضي الطريقة أن يتفرغ المعلم لطالب واحد في المرة. ونتيجة لجلوس المتعلم (بالقرب من المعلم) على ركبتيه، ينظر إلى الأرض وأُذنه صاغية لما يصدر عن شفتي المعلم، تكون في هذه الوضعية شفتي المعلم قريبة جدا من أذن المتعلم. و مِرارا ما كان لُعاب المعلم يصل إلى وجه المتعلم و حتى إلى شفتيه، لذا سيستعمل البعض عبارة "وبصق له في فمه"! أما اللفظ الأكثر استعمالا و دلالة على دقة و عمق المعارف المقدمة بواسطة الطريقة هذه هو: أسرّه أي قدّم له أسرارا معرفية لم يجرأ المعلم من تقديمها خلال درسه بمنهجية الحلقة. يبدو أن الآبلي استعمل الطريقة هذه في جلّ تدخلاته مع تلاميذه النجباء الذين استوعبوا جيدا ما قدّمه لهم و ضموه مباشرة لمعارفهم. إن إدماجهم وتبنيهم لهذه المعارف، أبعد عنهم عناء تقييد ما قدّمه المعلم، و هو الأمر الذي جعلنا لحد الآن لم نعثر على أي تقييد يعود للآبلي، (و إنْ كُنا نأمل في ذلك لتنويرنا و فتح أمامنا مجال البحث؛ تقاييد من شأنها أنْ تؤنسنا في عملنا و تسمح لنا بالاستدلال بها). تسمح

المشافهة في واقع الأمر لكل شخص مهما سَمَت معارفه، أن يجلس أمام شخص آخر أرفع منه درجة في فن من فنون المعرفة – دون مراعاة السن و لا المكانة – ليأخذ منه بالمشافهة. حدث هذا مع الآبلي نفسه حين شافه بمراكش ابن البناء في قضايا التصوف، وحدث هذا مع لسان الدين بن الخطيب مع الآبلي في قضايا القياس. (كان لسان الدين حين أخذه عن الآبلي يعرف بلقب ذي الوزارتين (الوزارة السياسية والوزارة الأدبية – العلمية). و حدث هذا أيضا مع أحد تلاميذ الآبلي، مع أبي عبد الله الشريف بابن البراء، إمام و خطيب مسجد الزيتونة بمدينة تونس. ساهمت إذان الطريقة بقسط وافر في دعم الوتيرة المعرفية، كما أزلت "حرج" المكانة الاجتماعية أو الرتبة العلمية عن طلاب العلم إذا اقتضى الأمر بمشافهة من هو أصغر سنا أو أقل مكانة. إنها وسيلة مثلى لتنوير العقول.

هي إذاً طريقة استحسنها العلماء الذين كانوا يرفضون التظاهر و يبتعدون عن المناظرات ويرغبون فقط بنشر العلم و تعميقه في أذهان من يتأكدون بمؤهلاتهم. و من الميزات الرئيسية للمشافهة أنها:

– ترفع من دور المتعلم فلم يبق ذلك العنصر الذي يتلقى المعارف ويصغي لها في سكون و صمت تامين، بل يشارك معلمه، و يحاوره. إنه عنصر نشيط يساهم في سيرورة الدرس: فهو يسأل و يساهم في حلّ المسائل المطروحة و هو بذلك يتبنى مواقف منهجية و يبني معارفه و يؤكّد شخصيته. و لكونها طريقة نشيطة تُحدث حركية في على مستوى توليد الأفكار بين المعلم و المتعلم فتعتبر منهجية المشافهة طريقة حوارية إذْ أن بناء المعارف يتمُّ بمجهود فكري مشترك بين الطرفين. و بما أنّ هذه الطريقة تَفْلِت من قبضة المدة و المكان وعدد الطلبة

و حتى من الرقابة، فكل الوسائل المؤدية لتحصيل الفائدة، هي مقبولة و معمول بها.

– تُنمي لدى الطالب التواضع و تدفعه إلى المثابرة في البحث تحقيقا لمقاصده عن طريق إعمال النظر و تمحيصه – بمعية معلم كفء – يأخذ بيده في سبيل التيقن بأمر معرفي. إنها طريقة تمكن المتعلم من اتخاذ موقف إزاء محيطه، عن دراية. ثمّ أن إعمال النظر يفرض على طالب المعرفة أن يثبت ما يذهب إليه بواسطة الاستدلال. هو موقف واع يسمح له بنقد المعلومات الرائجة بالمصنفات و البحث عن أسباب الخلل ثم صياغتها في قالب جديد يساعده على استخراج مكنونها و تبنيها و إدماجها ضمن رصيده. فالمشافهة من هذا المنظور تستوجب المعلم الكفء الذي يقدّم معارف أصيلة خضعت لمحكّ التحقيق، لا يشوبها خلل. إن المتعلم ما دام في مرحلة التكوين لا يستطيع بمفرده استخلاص المعارف اليقينية من الكتب فعلى المعلم الكفء تحويل المعارف الظنية إلى يقينيات. لا يعني هذا توصيل المعارف للمتعلم وهي جاهزة بل على الطالب أن يكدّ، ذلك لأن كلما زاد اعتناؤه بطلب العلم وبذل في ذلك جهودا مضنية اقترب من الحقيقة. و يؤكّد هذا التوجه نظم أبي العباس بن العريف[1] حيث يقول:

مَنْ لَمْ يُشَافِهْ عَالماً بِأُصُولِهِ *** فَيَقِينُهُ مِنْ المَشْكِلاَتِ ظُنُونُ
مَنْ أَنْكَرَ الأَشْيَاءَ دُونَ تَيَقُّنٍ *** وَ تَثَبُّتٍ فَمُعَانَدٌ مفْتُونُ
الكُتُبُ تَذْكِرَةٌ لِمَنْ هُوَ عَالِمٌ *** وَصَوَابُهَا بِمُحَالِهَا مَعْجُونُ
وَالفِكْرُ غَوَاصٌ عَلَيْهَا مُخَرَّجٌ *** وَالحَقُّ فِيهَا لؤْلُؤٌ مَكْنُونُ

[1]–أ. المقري، نفح الطيب،ج4 ص:319

و من الأدلة التي تثبت أن الآبلي استخدم منهجية المشافهة، شهادات المقري الجد، الموجودة بالجزء الخامس من كتاب نفح الطيب. إنه يخبرنا أن الآبلي استعمل قصد تعميق المفاهيم عدة طرق كانت فيها المشافهة الوسيلة المثلى لتبليغ المعرفة. استخدم مع تلميذه السلوي منهاج المشاءين الشائع عند فلاسفة اليونان. (و قد تعرضنا لهذه القصة في الفصل الأول من هذا الباب).

كما استخدم الطريقة نفسها عند تعرضه لتطبيقات القياس الأرسطي في حادثة الذباب[1]. كما استعمل هذا النوع من المحاورات مع المقري الجد[2] فيما يخص القياس الأرسطي.

تجدر الإشارة إلى أن الهدف الرئيسي للآبلي هو تبليغ المعارف لأهلها، ومن تم لا نستبعد أنه استخدم كل طريقة رأى فيها نجاعة ظرفية. لقد سمحت له المشافهة من النفاذ في عقول و قلوب تلاميذه و ذلك حسب استعداداتهم العقلية و النفسية. إنه يقوم أثناء المشافهة بتشخيص ملكات الطالب و تصنيفها مع التحقق من ميوله العلمي. هي عملية سمحت له – على سبيل المثال– بتوجيه سليم لفكر عبد الرحمن بن خلدون إذ سار به أشواطا بعيدة في العلوم العقلية؛ وعند سبره قدرات ابن عرفة، مكنه من الإحاطة الكاملة بأصول الفقه، و أما أبو عبد الله الشريف الحسني، فلما تحقق الآبلي من قدراته العالية، قام بتزويده بمعارف في العلوم النقلية و العقلية على السواء، وهو الأمر الذي مكنه من الفوز بلقب المجتهد في عصره. كما تجدر الإشارة إلى أن البرامج المقررة خلال فترة التدريس الأولى تؤَمِّن للطالب زادا معرفيا في الأصلين وفي الحديث و السيرة النبوية، زاد يحصنه من كل زيغ. يمكن ملاحظة هذه الظاهرة على مستوى

1– المقري، نفح الطيب: ج5 ص:

2– ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة،

العلماء الذين قاموا برحلة مشرقية، طلبا للعلم. إنهم اتصلوا بالعديد من علماء الشافعية و الحنابلة و الأحناف و البعض منهم بقي مدة بمناطق الشيعة الإمامية و الإسماعيلية (و منهم الآبلي نفسه)، لكنهم عندما عادوا إلى المغرب أظهروا تمسكهم بالمذهب المالكي، و هذا ليس ناتجا عن تعصب للمذهب المالكي، وإنما يعد معيارا لقيمة و سمو التعليم بالمغرب الأوسط. وعليه سيكتسي الفعل التعليمي عند الآبلي أهمية كبرى في مشروع المجتمع. و ما دمنا قد ذكرنا مكوث الآبلي بمناطق الشيعة الإسماعيلية والإمامية، لا بد من رفع التهمة القائلة بأنه تشيع و أثر تشيعه في أفكار أشهر تلاميذه، عبد الرحمن بن خلدون. كيف يمكن قَبول هذه الفكرة و نحن نعلم أنه هو شيخ ابن عرفة الذي قيل عنه أنه خزانة فقه الإمام مالك، و من تلاميذه أبو عبد الله الشريف الحسني مجتهد المذهب المالكي، ثم كيف يتأثر عبد الرحمن بن خلدون سلبا بآراء الآبلي الشيعية و هو الذي صار قاضي القضاة للمالكية بالقاهرة. و ليس من السهل الوصول إلى هذا المنصب. فليس بالضرورة أن يتشيع كل من استعمل التقية. إن التقية هي وسيلة إخفاء لأفكار و قد لا اصدر عن عقيدة شيعية. نشير أيضا أن المترجمين لحياة الآبلي لم يذكروا نموذج المناظرة الشائع في بعض الأوساط العلمية، ذلك لأن الآبلي لم يكن يرغب في الظهور أمام العلماء و لا التفوق على أقرانه. فالمناظرة بالنسبة للآبلي ظاهرة اغترار المرء بعِلْمه (أمر مستبعد لديه، نظرا لزهده في الحياة). و إن كانت المناظرة وسيلة عند البعض (خصوصا لمن تحلى بسعة معارفه وطلاقة لسانه وفصاحته) لفرض شخصيته و تأكيد رفعة مكانته العلمية، فهي ليست في رأي الآبلي من شِيَم من كرس حياته من أجل نشر المعارف و دعم الحركة الفكرية لدى الأمة. يبدو أن الآبلي رغم حصوله في عهد أبي الحسن المريني على رئاسة مجلس علمي ضمّ عددا هائلا من العلماء

من أرفع طراز، بقي إلى نخاعه، معلما متواضعا.

لقد تأكد استعمال منهجية المشافهة في زمننا الحاضر (لا سيما بعد الحرب العالمية الثانية)، تحت اسم جديد: التعليم المشخص (**Enseignement personnalisé**) والذي تستعمله الدول المتقدمة في تعليم النوابغ من طلبتها. إن استخلاصنا لهذا الرأي ليس دليلا لإظهار حداثة فكر الآبلي أو أنه سبق عصره في تطبيق هذا النموذج من التعليم بل هو تأكيد لتعامله مع الواقع و مع متطلبات الحياة اليومية لمجتمعه.

2. موقف الآبلي من المختصرات:

إنْ كان الآبلي يرفض المختصرات، لماذا طلب من عبد الرحمن بن خلدون اختصار كتاب "المحصل في أصول الدين" لفخر الدين الرازي[1] ولماذا كان ينوِّه بـ"التهذيب" الذي هو مختصر البراذعي[2] للمدونة الكبرى؟ تستوجب منا الإجابة دراسة ظاهرة الاختصار و استخلاص الغاية منها.

لقد اصطلح الفقهاء على أن الاختصار هو: ردّ الكثير إلى القليل، و في القليل معنى الكثير وهو بعبارة أخرى: إيجاز اللفظ مع استيفاء المعنى.[3]

إن المقصود- في أول الأمر- من الاختصار هو جمع السماعات والأقوال و الروايات بنِيَة حفظها من الضياع. لذا كانت المختصرات الأولى ضخمة، يتيه فيها قارئها (لكثرة مسائلها وتشعبها و تشابهها و تناقضاتها أحيانا). و عليه لم يكن القصد من الاختصار هو الإيجاز، بل يقصد به التصنيف أي ترتيب الأفكار و المسائل، فهو تدوين جميع السماعات والروايات الصادرة عن الشيوخ.

---

[1]- يصرح ابن خلدون بأمر الاختصار في ديباجة مختصره "لباب المحصل"

[2] - هو خلف بن أبي القاسم الأزدي المعروف بالبرذعي ، يكنى بأبي سعيد، من كبار أصحاب القابسي. من تأليفه التهذيب أشهر مختصر للمدونة و التمهيد و كتاب الشرح و التأملات و اختصار الواضحة.

[3]-ع. الكريم قبول، الاختصار و المختصرات في المذهب المالكي، ص:26

و من تمّ فلم يتحقق في البلاد المغربية، الاختصار بمفهوم الإيجاز، إلا عند وضع ابن أبي زيد القيرواني مختصره للمدونة المسمى بـ: "الرسالة" وذلك في أواسط القرن الرابع الهجري. يتضح لنا أن هناك نوعان من "الاختصار": اختصار مبسوط (مطول) و اختصار إيجاز. نستدل لذلك بما قام به الفقيه المصري عبد الله بن عبد الحكم (المتوفى سنة 224 هجرية) من اختصار فقه الإمام مالك من كتب أشهب[1] في ثلاث أنواع من المختصرات: المختصر الكبير، و المختصر الأوسط و المختصر الصغير. و أكّد هذا المنظور الفقيه ابن الحاجب في مختصره الفقهي الذي سماه "جامع الأمهات"و لفظ "الجمع" لا يفيد الاختصار، عند المتأخرين من فقهاء المالكية.[2] فأي الأنواع كان يقصدها الآبلي؟ علمًا بأن "لباب المحصل" لابن خلدون يعد من مختصرات الإيجاز ومختصر "التهذيب"للبراذعي يصنف ضمن المختصرات المطولة. لم يكن الآبلي يقصد نوعاً معينا منها بل وجه كلامه لكل تصنيف أفسد المعنى الأصلي. يؤكّد هذا الموقف أحد العلماء المعاصرين للآبلي، أبو العباس أحمد بن القباب[3] بأن الذين اختصروا المدونة من المتأخرين، قد "أفسدوا الفقه". و عند لقائه بابن عرفة الورغومي بتونس، أخبره هذا الأخير بنيته في اختصار المدونة، فأجابه

---

[1]– أشهب: أبو عمر بن عبد العزيز بن داود القيسي المصري، الجامع بين الورع و الصدق انتهت إليه رئاسة مصر بعد وفاة ابن القاسم. روى عن الليث و الفضيل بن عياض و مالك. ولد سنة 140 هـ. وتوفي سنة 204 هـ. نقلا عن شجرة النور الزكية.ص89 من الجزء 1

[2]– لا بد من التنبيه أن ظاهرة الاختصار و إنْ انطلقت من المادة الفقهية إلا أنها عمّت جميع العلوم، نقلية كانت أم عقلية.

[3]– القباب: هو أبو العباس أحمد بت قاسم بن عبد الرحمن الشهير بالقباب، الإمام الحافظ الزاهد، المحقق. تولى القضاء بجبل الفتح و الفتيا بفاس، رحل و حج و التقى في تونس بابن عرفة، ناظر السعيد العقباني. توفي سنة 778هـ/ 1376م ترجمة رقم 873 ج1 ص: 338 من شجرة النور الزكية.

القباب: "ما صنعت جديدا! و لما رغب ابن عرفة أن يوضح له الأمر، قال له القباب: لا يفهمه المبتدئ ولا يحتاج إليه المنتهي" و كأنه يشير له إلى كتاب ابن رشد الحفيد (بداية المجتهد و نهاية المقتصد) في بسط المسائل ودراستها منهجيا و هو تأليف يعدّ نموذج الفقه المقارن. و من تلاميذ الآبلي الذين عارضوا الاختصار: محمد المقري و عبد الرحمن بن خلدون. فالمختصرات المرفوضة في رأيهم، هي التي يسّرت الحفظ دون مراعاة صحة المعنى وسلامة التعبير. ومن هذا المنطلق يكون رفض المعارضين للمختصرات التي وُضعت كمراجع أساسية للتعلم ذلك لأن الحفظ لا يعدّ غاية في حدّ ذاته، بل يأتي الحفظ تتويجًا للفهم.

و من ناحية أخرى و خضوعا لما يقتضيه الإيجاز، كثُر في هذه المختصرات استعمال الغريب من الألفاظ فيصعب على المتعلم إدراك مضمونها و بالتالي يقف حائرا عند نصوص مقفلة، تنثني أمامها رغبته في الفهم، فيحفظها على حالها و يرددها على أستاذه و كأن استظهار المحفوظ يغني عن الفهم. ومن تمّ فالمتعلم لا ينتبه للأخطاء الواردة في النص و هو في الوقت نفسه غير قادر على تصحيحها و ردها لأصولها[1] و لا على استنباط الأحكام منها، لذا عُدّت المختصرات مصدرا للخمول الفكري المؤدي إلى التقليد.

على الرغم من تعداد هذه النقائص، و عدم إتيان المختصرات بالجديد من المعارف، وأنها "لا تستنهض النفوس" على حدّ تعبير المقري الجد، وجدنا من يدافع عن المختصرات، و على رأسهم ابن البناء المراكشي شيخ الصوفية والعلماء في القرنين السابع والثامن الهجريين. فمن نظمه مدافعًا عن الاختصار، من البحر الوافر:

---

[1]- أحمد المقري، نفح الطيب، ج5 ص 276 و هو موقف المقري الجد

قصدتُ إلى الوِجازة في كلامي * لعِلمي بالصواب في الاختصار

ولم أحذر فُهوما دون فهمي * و لكني خِفْتُ ازدراء الكبار

فشأن فحولة العلماء شأي * و شأن البَسْط تعلي الصغار

نستخلص من نظم ابن البناء أنه من أنصار التعليم الذي يفرق بين منهجية المتعلمين ذوي المستوى العالي (أو منهجية الكبار) و منهجية المتعلمين المبتدئين (أو منهجية الصغار) استعماله لمصطلحات متداولة و واضحة لا تقبل الالتباس: إنه وجه كتبه لصنف معين من المتعلمين، و بالتالي يكون اعتمد الاختصار لإبعاد "الصغار" عن كتبه.

. تخصصه لتعليم الكبار من المتعلمين، فيعفيهم من البسط لأنهم تمكنوا منه قبل الحضور عنده للمشافهة. (إنه يتعامل مع الفحول). إنه يشير إلى نوع سامي من المختصرات تلك التي تؤلف من فطاحل مثله و التي تصاغ بأسلوب يتحكم فيه المؤلف. فالمختصرات التي يحبذها موجهة إلى من انتهى من مراحل التعليم بالمدارس الرسمية و هي تطمح إلى علوم تُدرك بمعية شيخ جليل ماهر في التبليغ. فموقف ابن البناء صريح، لا يحتمل التأويل، و مع ذلك فهو لا يتعارض مع موقف الآبلي، تلميذه بالمشافهة في التصوف و التعاليم، ذلك لأن الآبلي لا يعارض المختصرات في حدّ ذاتها، لكنه يعارض الوظيفة التي أنيطت لها أي تعليم الطلبة المبتدئين. و على هذا الأساس يمكننا فهم إشارته لابن خلدون

باختصار محصل الفخر الرازي[1]. إن الآبلي لما طلب من ابن خلدون اختصار للمحصل كان يرغب في:

– إنعاش دراسة الأصول بالمغرب باعتماد المنظور الأشعري الفلسفي. هذا وكان بإمكان الآبلي أنْ يعيّن أحد طلابه بمدينة فاس للقيام بالاختصار (ابن رضوان، السطي، المقري الجد، السلوي...) لكنه فضل ابن خلدون، ذلك لأن هذا الأخير يعدّ من علماء إفريقية (المغرب الأدنى)، و هي المنطقة التي كانت بمدرستها القيروانية، تعدّ الرائدة في ميدان تجديد الأفكار و تطويرها؛ فإنْ صدر المختصر من المنطقة التي أدخلت المحصل و روَّجت للتفسير الكبير، يكون مفعول المختصر عميقا في الأوساط المتعلمة، و هذا يفسر لنا أيضا طول انتظار الآبلي ليعلن رغبته في اختصار المحصل.

– تقديم بديل مغربي عن مختصر ناصر الدين الطوسي المسمى "بنقد المحصل" والذي يرفضه مغاربة لتشيع صاحبه. و على الرغم من أنّ الفخر الرازي كان شافعي المذهب، كان من البديهي أن تبقى بعض المبادئ الشافعية عالقة بالمختصر، إلا أنّ هذا النوع من الاقتباس عُدَّ "أقلّ ضررا" من الاقتباس من الإسماعيلية أو الإمامية. و على هذا الأساس يمكن اعتبار الآبلي من المتسامحين مع المذاهب السنية و لا يساير الموقف المتعصب للمالكية.

– جِدة المختصر المقترح، الذي يسعى إلى تدعيم و ترويج أفكار الفخر

---

[1]– لا نساير محمد علي أبا ريان في عدم إثبات لباب المحصل لابن خلدون، بسبب تناقض الأفكار بين اللباب والمقدمة، علما بأن الفارق الزمني بين المختصر و تصنيف المقدمة يقترب من ثلاثين سنة، مدّة صقلت شخصية الرجل. و إنْ قبلنا بفكرة أن الآبلي أملى عليه مختصر اللباب، نكون قد ألغينا كفاءة الآبلي في تمييز النجباء من الطلبة و إحاطتهم بالعناية اللازمة. انظر تصدير كتاب "لباب المحصل" لدار المعارف طبع 1997.

الرازي بالمغرب، ما دام تفسيره الكبير متداولا بالمنطقة منذ زمان ابن الزيتون (أواسط القرن السابع).

نخلص إلى أن الآبلي لم يتخذ موقفا عدائيا من المختصرات، لكنه رفض توظيفها لتعليم المبتدئين. و إذا كان قد طلب من ابن خلدون اختصار المحصل و ذلك ليستعمل من قبل الخاصة من المتعلمين. أما مختصر البراذعي فقد رضي به للمبتدئين لأنه من المختصرات المبسطة و المطولة تدعو إلى الفهم، لا إلى الحفظ، و هو أمر يظهر في مؤلفات تلاميذه: يختلف الأسلوب بين المؤلفات الموجهة لعامة الناس والمؤلفات الموجهة لخاصتهم. والمتمعن يلحظ الفرق بين أسلوب المقدمة الموجهة للخواص و أسلوب كتاب العبر الموجه إلى عامة الناس. و كذا بالنسبة لمؤلفات الشريف الحسني التي كانت موجهة إلى الأصوليين فجاءت مركزة و مختصرة. و هكذا ظهر تأثير الآبلي ليس فقط على مستوى بناء الفكر بل حتى على مستوى توظيف الأسلوب

3. إشكالية التأليف.

يخبرنا محمد المقري أنه سمع شيخه الآبلي يقول: « إنما أفسد العلمَ كثرةُ التآليفِ وإنما أَذهبهُ بنيانُ المدارس[1]» تصريح خطير ممن وهب حياته من أجل التدريس و نشر العلم، ودرّس بعدد من هذه المؤسسات.[2] يثير تصريحه المركز ثلاث مسائل رئيسية: اثنتان صريحتان و الثالثة ضمنية.

- فساد العلم بسبب التأليف.
- ذهاب العلم بتشييد المدارس

---

[1]- أحمد المقري، نفح الطيب ج5 ص 126 و ابن مريم ص217

[2]- تصدر للتدريس بمدرسة العباد التي بناها أبو الحسن المريني من سنة 1343/743- 1347/748، كما اشتغل بالتدريس بفاس

– أي علم يفسده التقييد و يذهبه الدرس؟

يبدو أننا أمام متناقضات يصعب للوهلة الأولى التوفيق بينها. لذا نحاول فيما يلي توضيح الإشكال بادئين بالمدارس، تسهيلا للخطة المستعملة

* **ذهاب العلم ببناء المدارس:** ما من شك أن الآبلي كان على علم بموقف علماء ما بعد النهر، عند تأسيس أولى المدارس خلال القرن الرابع الهجري؛ إنهم أقاموا مأتما للعلم إذ يرون أن العلماء هم :« أصحاب الهمم العلية و النفوس الزكية، يقصدون العلم لشرفه والكمال به»[1] و ذلك تطبيقا للمبدأ القائل بأن العلم يُؤْتَى له و لا يأْتي للناس. فمن أجل تحصيل العلم كانت تُشدّ الرحال إلى أهله، متحملين مشاق السفر و مخاطر الطريق، فمنهم من نُهبت أمواله أو هُتكت أعراضه أو أُسر أو وافته المنية غريقا أو مقتولا. وعلى الرغم من معاناة تحصيله، تزايد عدد طلابه و تنافسوا في الرحلة العلمية. لم يكن إذاً قصد الآبلي ينافي ما ذهب إليه علماء ما بعد النهر إذْ يسايرهم فيه، ذلك لأن الرحلة ليست للمبتدئين، بل هي لمن له رصيد علمي يؤهله من أخذ الرواية من أفواه أصحابها و يحسن السماع و المشافهة. فالرحلة تخص النخبة من المتعلمين. أما العامة منهم فليسوا بحاجة إلى تعليم مكثف و مركز. لهم بُنيت المدارس و لهم يأتي العلم. أُنشئت المدارس إذا لتعميم المعرفة و هي بذلك في نظر السلطات الوسيلة المثلى لرفع المستوى الحضاري للمجتمع. فعلى هذا المستوى يمكن التساؤل لماذا يرفض الآبلي ما تصبو إليه السلطات السياسية من تثقيف المجتمع؟ لم يكن الآبلي ضدّ بناء المدارس و لا ضدّ تعميم المعارف و رفع المستوى الحضاري، لكنه ضدّ البناء الفكري المستهدف: بُنيت المدارس خدمة لمصالح السلطات بفرضها برامج تعليمية تناسب توجهاتها. إن التعليم بالمدارس الرسمية هو تعليم

---

[1] -

مُبرمج لا يبني الفكر بل يوجهه إلى ما ترضى به السلطات الحاكمة للبلاد. وبتعبير حديث فالتعليم بالمدارس الرسمية هو تعليم موجه إيديولوجيا. و من ناحية أخرى، كانت المنح العينية المقدمة من قبل السلطات، تُغري الطلبة لأنها تضمن لهم المأوى و الإطعام أثناء مرحلة تعلمهم ثم أنها توفّر لهم منصب عمل بعد تخرجهم، فيكونون وسيلة طيعة، والتالي يساهمون في ترويج ما يطلب منهم. إلى هذا الحدّ كان الآبلي يساير المدارس، لكن النتائج التي رفضها إطلاقا هي تلك التي تجسدت في قيام هذه المدارس بنشر معارف تعمل على تنميط الفكر: فإنْ ساير الآبلي مبدأ تعميم استعمال اللغة العربية لمغاربة تعددت لهجاتهم،وقبل بمبدأ ترسيخ المذهب المالكي بعقيدة الأشاعرة، فإنه رفض النتائج السلبية المستخلصة من التنميط نفسه و التي تجسدت في أمرين: التعصب للمذهب المالكي مع رفض كل طرح آخر. و قلة الزاد المعرفي عرقل الإبداع فأُهمل الاجتهاد و رسخ التقليد.فساد العلم بكثرة التأليف: على غرار العلماء المتقدمين يرى الآبلي أن السبب الرئيسي للتأليف يكمن في تدوين ما جمعه المرء من معارف خلال رحلته العلمية والتي كانت تقترن في أغلب الحالات بأداء الفرض الخامس. يحصل العلم إذا بعد عناء كبير وإنفاق أموال طائلة. و في حالات و رغم بذل الجهد المادي و المعنوي لم يحصل من العلم إلاّ النزر القليل. و لما تكاثر عدد المتعلمين و تعاطى بعضهم إلى نسخ الكتب، ومع تطور صناعة الورق ببلاد المغرب تزايد عدد النسخ للكتاب الواحد فانخفض سعرها عند الكُتبيين فتيسّر للطلاب اقتناء الكتب دون عناء. إلى هذا الحدّ يمكن القول من أن تزايد الكتب سيرفع من وتيرة التعلم، إلاّ أن حركية التعلم يحدثها المعلم الكفء والمبلّغ الأمين. و مع غياب المعلم انخفضت وتيرة الفهم ذلك لأن المعارف الكامنة بالكتب لم تخضع إلى محك التمحيص بغياب المشافهة وغياب المبلغ الكفء

الذي يأخذ بيد المتعلم و ينير السبل أمامه. و ذلك ما أكده أبو حيان الغرناطي[1] مؤرخ الأندلس للقرن الثامن الهجري، في جزء من نظمه

يظن الغُمر أن الكتب تهدي *** أخافهم لإدراك العلـوم

و ما يدري الجهول بأن فيها *** غوامض حيّرت عقل الفهوم

إذا رمت العلوم بغير شيخ *** ضللتَ عن الصراط المستقيم

و تلتبس الأمور عليك حتى *** تصير أضل من توما الحكيم[2]

يرى الآبلي على غرار علماء عصره أن الكتاب ليس وسيلة التعلم لا للطالب المبتدئ ما دام غير قادر على حلّ ما أُشكل فيه لقلة زاده المعرفي والمنهجي، و لا للطالب المنتهي إذا خلا الكتاب من جديد. و عليه فقراءته لا تُجدي نفعا، بل تقوم بتشويش فكره.

أما إذا أضفنا ظاهرة التصحيف و التحريف و الناتجتين عن النسخ الردئ والفهم غير السليم، فتزداد صعوبة الطالب في الحصول على علم نافع، فيلجأ إلى الحفظ الصم الذي كان من آثاره المباشرة تفشي الكسل الفكري. و ما دام طابع التبليغ في المشافهة هو السمع، حرص الآبلي على تقديم معارفه بهذه الطريقة، لنخبة تأكّد مسبقا من قابليتها للتعلم و رغبتها في المشاركة فيه بكل عزيمة وجهد، و ذلك تفاديا لتشويه أفكاره. فهؤلاء النساخ و الرواة يدخلون في صنف المفسدين للعلم و فيهم قال الإمام السنوسي[3]

و كم أفسد الراوي كلاما بعقله *** و كم يغير المنقول قوم و حرفوا

---

[1]- أبو حيان الغرناطي (1256-1344) صاحب تاريخ الأندلس في ستين مجلدا

[2]- توما الحكيم: St Thomas d'Aquin، 1225-1274 ، لاهوتي إيطالي، تعرف عن الفكر الإسلامي ولم يدرك كنهه فشوهه

[3]- أ. الونشريسي، المعيار المعرب، ج 12 ص:398

و كم ناسخ أضحى لمعنى مغيرا*** و جاء بمعنى لم يُرِدْهُ المصنف

خلال شرحه لحُكم الآبلي يخبرنا المقري أن هذا الصنف من المؤلفين، استباح النقل من الغرباء عن العلم و تحايلوا على نسب ما فيها إلى أمهات الكتب. و نظرا لعدم قدرتهم على التمييز بين الأصيل و المشوه فإنهم ملأوا كتبهم بأفكار نقلوها من تقاييد فاسدة من أصلها أو شوهها النساخ فنتج عن هذا الابتعاد عن النصوص الأصلية والأصيلة[1]. و زادت الوضعية تفاقما لما تمادي هذا الصنف من المؤلفين، الأخذ ممن لم تثبت جدارته العلمية أو من أصحاب الآراء المذهبية المتذبذبة، إذْ وصل الأمر ببعضهم أن أخذوا من كتب المسخوطين عليهم[2] فدخل الفساد المؤلفات و على وجه الخصوص عند انتشار المختصرات و ما تبعها من شروح و حواشي و طُرر.

و نظرا لقلة الزاد المعرفي و عدم ضبطه منهجيا، فقد أدخلوا أفكارا غريبة عن الفكر المالكي و هو الأمر الذي دعا بالقباب، على سبيل المثال، من التصريح بفساد الفقه عند المتأخرين.

أسفرت عملية الاختصار و الشروح و وضع الحواشي على الشروح ثم اختصار الشروح مع إحداث طُرٍر عليها و طرر على الطرر، أنْ أصاب فكر هذا الصنف من المؤلفين، طابع الرتابة حيث صار ينشط في حلقة مفرغة بدّدت الطاقات الكامنة، فجفت ينابيع الإبداع و انقطع السند العلمي بإغفالهم الرواية الأصيلة. هو إذاً مجهودٌ غير مجدٍ نتج عنه عقم فكري أثر على جميع مجالات

---

[1]– كانت عادة العلماء تصحيح النسخ المأخوذة عن كتبهم، و على هذا الأساس رفض علماء القرن السادس و بداية السابع أخذ الفتوى من كتاب "التبصرة" للخمي على قيمتها لأن صاحبها لم يصحح النسخ. انظر البستان لابن مريم، ص 217

[2]–ابن مريم، المصدر و الصفحة نفسهما

الحياة اليومية. و من هذا المنطلق كان إذًا موقف الآبلي من التأليف خلال القرن الثامن الهجري واضحا: إنه رفض التآليف التي احتوت على اجترار صرفٍ لمعارف أُعيدت صياغتها بأساليب مغايرة لأصولها (مطولات كانت أو مختصرات) لكنها لم تأت بجديد. و في رأيه لا حاجة للأمة في تآليف لا تأتي بجديد و لا تحث على اجتهاد؛ مع التنبيه أن موقف الآبلي لم ينطبق على كل التآليف المعاصرة له مثل كتب تلاميذه النجباء من أمثال ابني خلدون، والمقري، و أبي عبد الله الشريف الحسني، و لسان الدين السلماني والرندي وابن رضوان وابن عرفة الورغومي... ذلك لأنهم أضافوا جديدا في المجال المعرفي، بل منهم من ابتكر علما جديدا. نكون على هذا المستوى، قد وضحنا موقف الآبلي من التأليف، وبقي لنا الوقوف على حقيقة عدم تصنيفه للكتب، على الأقل لتتّخذ كنموذج يُقتدى به. ومن المسلم به عند المختصين أن تلاميذه وضعوا كتبا هي اليوم من مصادر الثقافة الإسلامية. كما صارت كتابات بعضهم تراثاً إنسانيا. فكيف الذي حثّ تلاميذه على التأليف، لم يخلف لنا لا كتابا و لا رسالة و لا تقييدا نعود له حتى نتأكّد من جدارة فكره وأصالته؟.صحيح أنه ليس هو الوحيد من المفكرين الذين لم يخلفوا آثارا مكتوبة، لقد سبقه في ذلك الفيلسوف اليوناني سقراط، كما أن الإمام الترمذي لم يدون. و قريب من الآبلي، شيخاه: أبو زيد عبد الرحمن و أبو موسى عيسى ابنا الإمام لم يخطا سطرا رغم مشاركتهم الفعالة في بناء الفكر بالمغرب. يبدو للوهلة الأولى أنّ الأمر عادي إذ يُمكن عدُّ الآبلي من ضمن العديد من المفكرين الذين لم يتعاطوا الكتابة، إلاّ أن المتمعن في ذلك النزر القليل الذي وصلنا منه على لسان تلاميذه، يكشف لنا عن قدرات هائلة تكمن في تلك الجمل المركزة و التي بواسطتها نحاول إبراز شخصيته ومدى نشاطه في البناء الفكري لبلاد المغرب. و على الرغم من ذلك، يفرض السؤال

التالي نفسه: ألم توجد هناك موانع قوية صدتهُ عن التأليف؟ إن من يمعن النظر في الأوضاع العامة للبلاد يلحظ أن سببين منعاه من التأليف. يتمثل الأول في أنّ الآبلي لجأ في تدريسه إلى استعمال منهجية المشافهة التي تُغني الطالب عن التقييد ما دام يساهم في بناء معارفه بمعية شيخه، فالمعارف ترسخ في ذهن الطالب بمجرد إدراكه القصد. يلجَأ المتعلم للتقييد حين يتلقى المعارف بالحلقة، ذلك لخضوعه إلى تدريس أساسه سماع شروح يأتي بها المعلم أو المعيد بواسطة نص من كتاب. أما بمنهجية المشافهة فالطالب مشغول البال أثناء الحصة بتوضيح قضية محرجة فهو يستعمل كل قدراته الذهنية. و متى أجاب و رضي بها المعلم فهو يساهم في توليد الأفكار و في بناء معارفه، فإذا أدمجها ضمن رصيده المعرفي استغنى عن تقييد الفرع ما دام قد حصل على الأصل. وعليه يمكن الجزم في هذه المرحلة أن الآبلي تجنب تأليف كتب مدرسية لعدم جدّيتها بالنسبة لمنهجية المشافهة. أما السبب الثاني فهو أعمق وأكثر دلالة: إنه رفض الكتابة حتى لا تصير كتبه حجة عليه أو تُؤوّل لغير صالح ما ينوي تحقيقه. يمكن رفض هذا السبب بالتحجج بأَنْه كان في وسعه التدوين في مجالات معرفية ليست لها صلة مباشرة بالسياسة ذلك في حالة خشيته التعنيف من قبل السلطات. فالحجة مرفوضة في حدّ ذاتها: فكم من مرة أُوِّلت أفكار العلماء واتهموا بأمور تنزهوا عنها. لقد اتهم ابن خميس و ابن رشد بالزندقة فاستغلت السلطة مواقفهما الفكرية و ألّبت عليهم رأي العامة من الفقهاء. لقد استخلص العبرة من كل الأحداث التي مرّت بها المجتمعات الإسلامية مشرقا ومغربا. كما عاين أخطار الوضعية الناجمة عن تجربة الإمام أبي حامد الغزالي، الذي أراد- خدمة للمسلمين – أن يضع لهم كتابا وافيا يعتني بالممارسات اليومية يحفظهم به من الوقوع في المحظورات ويسير بهم إلى برّ النجاة. لهذا السبب صنف

الغزالي"إحياء علوم الدين" الذي قُوبل من قبل جلّ علماء عصره بترحاب كبي،[1] إلاّ أن تهافت الناس عليه أدّى إلى نتيجة سلبية لم يكن ينتظرها المؤلف، إذْ صار اعتماد الناس مطلقا عليه فاكتفوا بالنهج المسطر فيه و فشاعت و رسخت عند البسطاء الفكرة التالية:« و كاد الإحياء أن يكون قرآنا » ! و من تمّ حلّ التقليد محل الاجتهاد. وعليه يمكننا إرجاع عزوف الآبلي على تدوين أفكاره إلى ظاهرة الركود الفكري: أنه لا يساهم بالكتابة في مجتمع تفشت فيه مظاهر الجمود وعدم الرغبة في بذل الجهد من أجل طلب المعرفة الحقة. فما من شك و الحالة هذه، أنْ اقتنع بعدم جدوى التأليف ما دام هدف جهلة النُّساخ يكمن في تحقيق فائدة مادية ليس لها علاقة بالأمانة العلمية، إذْ أن تصحيفهم وتحريفهم يفشل كل محاولة جادة، لذا سيكتفي بأسلوب المشافهة الهادف إلى تكوين نخبة، تسهر على بقاء العطاء الفكري. للآبلي إذن في نشاطه التربوي، فلسفته الخاصة. فهو ينطلق من مبدأ فلسفي إبستيمولوجي مفادُه أن المعرفة يمكن الحصول عليها، متخطيا بذلك، مذهب الشُّكاك المطلق الذين لا يثقون في الطاقات الكامنة، والملكات الذهنية التي يحملها الإنسان لبلوغ المعرفة، ولمحاربة الجهل. وتعتبر الإرادة، أقوى هذه الملكات الذهنية عنده، للحصول على العلم. إن هذه الإرادة القوية هي التي تدفعه إلى طلب العلم أينما وجد، و تصير بالتالي الرحلة أو الرحلات مع تحمل مشاقّها، ضرورة ملحة لمن أراد كشف الأسرار المعرفية، وذلك بحثا عن أنزه الشيوخ، وأوسعِهم معرفة. والحصول على العلم ، من أفواه هؤلاء، يساعد عليه الرجوعُ إلى الأصول دون الفروع، والوقوف على أمهات الأفكار دون الشطوط والفتات. و هذا أمر لا ينبغي أن تتكفل به المدارس التابعة

---

[1]– بدأ الطعن فيه خلال القرن السابع الهجري

للسلطة، ولا المعلمون التابعون لها، لأن الناس في تعليمهم يجب أن يكونوا أحرارا في اختيار مُدرّسيهم، وفي برامجهم الدراسية، بعيدين عن الضغوط السياسية، وكذا على مستوى الأشخاص ذوي النفوذ العلمي أو الاجتماعي. وعلى مستوى الأشخاص، وبقطع النظر عن نبوغ الشيوخ، يحذّر الآبلي من مغبة الانزلاقات الخطيرة التي تنتج بسبب قراءة المؤلفات من غير حذر. فإن كثرة عددها، واتساع رواجها، وقلة الواقفين للتنبيه إلى أخطائها، كلٌّ ذلك، جعل الطالب غير المحذَّر، ينساق إلى القراءة مضطرا، دون سابق علم بالخطر الذي يحدق به. وهذه ظاهرة عمت حياة الناس، وحملت الآبلي إلى رسم خطةٍ لإنقاذ نظام التعليم الذي يراه ركيزة البناء الحضاري الذي يصبو إليه. وتتلخص خطته، في تهيئة المتعلم بإعداده أخذ الضروري من العلوم، وتعليمَه مناهج استيعاب المعرفة بحيث يميز مستقبليا بين العلم الصحيح والعلم الفاسد، وبين الفهم السليم التامّ والفهم المبتور الناقص. وينمي لديه إلى جانب التحفيز والإرادة، طريقةَ حسن الاستماع للدرس إلى نهايته، وحسنِ قراءة النص إلى غايته، بحيث يتخطى سوء الفهم، والتسرع في التأويل والتقويم. ولعل الآبلي بذلك، يساهم على منواله- عن طريق التصحيح أو التهذيب- في معالجة بعض الانحرافات التي عمت الأمة. فالرحلة وما تستوجبه من تدابير إذا، هي البوابة التي تُقحمه ضمن مشرب العلم وأهله. ولهذا، كان يقول الآبلي : " إن التأليف نَسْخُ الرحلة التي هي أصل جمع العلم"

الباب الثالث:

استشرافات الآبلي

و بعض صورها من خلال تلاميذه

و مآل فكره

* الفصل الأول:

استشرافات الآبلي

* الفصل الثاني:

صور من استشراف الآبلي

من خلال بعض تلاميذه

و كلام عن مآل فكره

لا باركَ اللهُ فيَّ إذا لمْ *** أصرفْ النفسَ في الأهَمِّ
و كثّر الله في همومي*** إنْ كان غير الخلاص همّي[1]

* **قناعات الآبلي** عاش الإمام الآبلي في فترة زمنية تميزت بتناقضات خطيرة. إنه وبفضل قدراته العقلية الفائقة، المدعمة بتجربة ميدانية عالية، وهو الأمر الذي زاده قوّة في فهم محيطه. لقد عاين أولاً بمنطقة المغرب ألوانا من التمزق السياسي، تصارعت فيه العصبيات، أصولا و فروعا، وذلك سعيا للوصول إلى السلطة. ووعَى ثانية مراحل الاسترجاع المسيحي للأندلس و قدّر هَوْل التهجير(ينحدر الآبلي من عائلة أندلسية الأصل) ووقف أخيرا بالمشرق على

[1]– أبيات منسوبة إلى الآبلي، رواها لسان الدين بن الخطيب ضمنها في رسالة لابن خلدون، كتاب العبر، ج 14 ص 1025

نتائج انهيار السلطة المركزية و تبدّد هياكلها و تحطيم جبهة الدفاع عن دار الإسلام، وذلك بعد الغزو التتاري المدمر لعاصمة الخلافة، بغداد؛ كما عاين عواقب نشاط فرقة "الحشاشين"، و هي فرقة تنتمي إلى الشيعة الإسماعيلية والمتسببة في قتل الوزير السلجوقي، نظام الملك. و من الطبيعي أنْ تؤثر مثل هذه الأحداث في فكره و في فكر كل لبيبٍ. و عليه نسعى إلى التعرف على مدى تأثير هذه الأحداث في نفسية الآبلي، و كيف جعلته يعِي لمحيطه ويتخذ في شأنه مواقف على قدر التحدي؟ و لتوضيح انشغالاتنا حول الآبلي، تحدونا الرغبة في التعرف عمّن أخذ بيد هذا الشاب (لم يكن الآبلي قد تجاوز سنه عشرين ربيعا عند اِلْتقائه بالداعية الشيعي)، ومن نوّر له الطريق ووجّه اهتماماته نحو أمهات القضايا التي تعرقل التطور السليم للأمة الإسلامية. ولإدراك قناعات الآبلي في هذا المجال، لا بد من العودة إلى مواطن الأحداث المصيرية التي عاشها الآبلي.

أ. أحداث المغرب:

إنّ المُمْعن النظر في المقومات الطبيعية و البشرية لمنطقة المغرب، إلى عهد الآبلي، يلحظ أنّ الجزء الأكبر من المغرب الأوسط هو عبارة عن مراعي تسيطر عليها جماعات من الرحل، هَمُّها الرئيسي لا يتعدّى ضمان الكلأ لقطعانها. فالنظام السائد بالمغرب الأوسط هو نظام بدوي – رعوي، تُعدُّ المدن فيه استثناءً. و مثل هذا النمط من العيش، لا يساعد على بناء دولة قوية بشريا، و هو الأمر الذي يفسر لنا لماذا كان سلاطين دولة المغرب الأوسط يلجأون دوما – بعد زوال خطر أحد الجارين– إلى إرغام القبائل القاطنة في مجالها، من تجديد الولاء للسلطة المركزية. ولضمان هذا الولاء، كان أبو حمو موسى (708/718–1308/1318) في عهد الآبلي، قد وجد الوسيلة، لحمل القبائل

على الطاعة، وذلك بأخذه الرهائن من هذه القبائل؛ إلاّ أن الولاء القهري، سلوك يخلو من الرغبة في العيش الجماعي– الذي هو ركيزة مدَنيّة سليمة بإمكانها تحدّي الصعاب– لذا فكلما سمحتِ الظروف، بادرت هذه القبائل في الطعن في ولائها ليتجدّد الصراع ... و من ناحية أخرى و على الرغم من أن التطاحن وصل إلى ذروته في عهد الآبلي، إلاّ أن هذا العهد يُعدُّ أزهى عهد مغربي حضاريا، و هو تناقض آخر يبرز الخلل الكامن بالمغرب، إذْ عادة، ما يحصل التطور مع استتاب الأوضاع لا سيما الأمنية منها. ويتعمق هذا التناقض حين نَلْحظ أنّ الدويلات المغربية الثلاث: الحفصية و المرينية و الزيانية، عملت في اتجاه واحد من حيث تعميم اللغة العربية و من حيث ترسيخ العقيدة الأشعرية و العمل بفقه الإمام مالك: إنها ترضى بالوحدة اللغوية والعقائدية وترفض الوحدة السياسية. وهذا تناقض يفسر لنا، مدى وقع العصبية في نشأة وبناء هذه الكيانات.

عايش الآبلي أيضا سياسة الاسترجاع التي كان قد نبّه عليها الإمام أبو بكر بن العربي، و وجدت الأصداء لدى معظم العلماء، إذْ طلب هذا الإمام من مواطنيه ضرورة مواجهة المدّ العسكري المسيحي بضربة قاضية تزيل نهائيا خطرهم. إنه صرّح متأسفا لِما آلَ إليه وضع الأندلس المخزي، بما يلي: « هذا عدوّ الله قد حصل في الشَّرك والشبكة، فلْتكن عندكم بركة ولْتكن منكم إلى نُصرة الدين المتعيّنة عليكم، حركةٌ؛ فليخرج إليه جميع الناس حتى لا يبقى منهم أحد في جميع الأقطار، فليُحاط به، فإنه هالك لا محالة، إنْ يسّركم الله. فغلبت الذنوب و رجفت المعاصي القلوب و صار كل أحد من الناس ثعلبا يأوي إلى وجاره، و إنْ رأى المكيدة بجاره، فإنا لله و إنا إليه راجعون وحسبنا الله و نعم

الوكيل».[1] لا شك في إنه لاحظ طريقة توسع المسيحيين وتفطن إلى خلل في منهجية التوسع هذه: و التاريخ يشهد أنّ المسيحيين توسعوا ابتداء من الشمال باتجاه الجنوب، و في هذا الإطار طالب ابن عربي بالالتفاف حولهم وتحطيمهم نهائيا. إلاّ أن نداءه بقي دون تنفيذ من قِبل ملوك الطوائف، الذي تعامل بعضهم مع المسيحيين وناصروهم أحيانا ضدّ إخوانهم في الدين.

و مما يدعم هذه الفكرة الاستنتاج الذي خلص إليه ابن عاصم[2] عندما صرح بأن ضياع الأندلس « ناتج عن خطة مرسومة من المسيحيين بتواطؤ من الأندلسيين. لقد اجتهد المسيحيون في إيقاع المسلمين في الاختلاف حتى يسهل عليهم الاقتطاع التدريجي للأرض، و إثارة النعرة بينهم ودفع بعضهم إلى التناحر مع شغل دويلات المغرب في قضايا وهْمية لمنع المدد إلى الأندلس. و لقد وُفّق الشاعر الأندلسي محمد الفزازي[3] التعبير عن التناقض الجلي في موقف ذوي السلطان من الأندلسيين إذْ قال:

الروم تضرب في البلاد و تغنم ** و الجور يأخذ ما بقي و المغرم

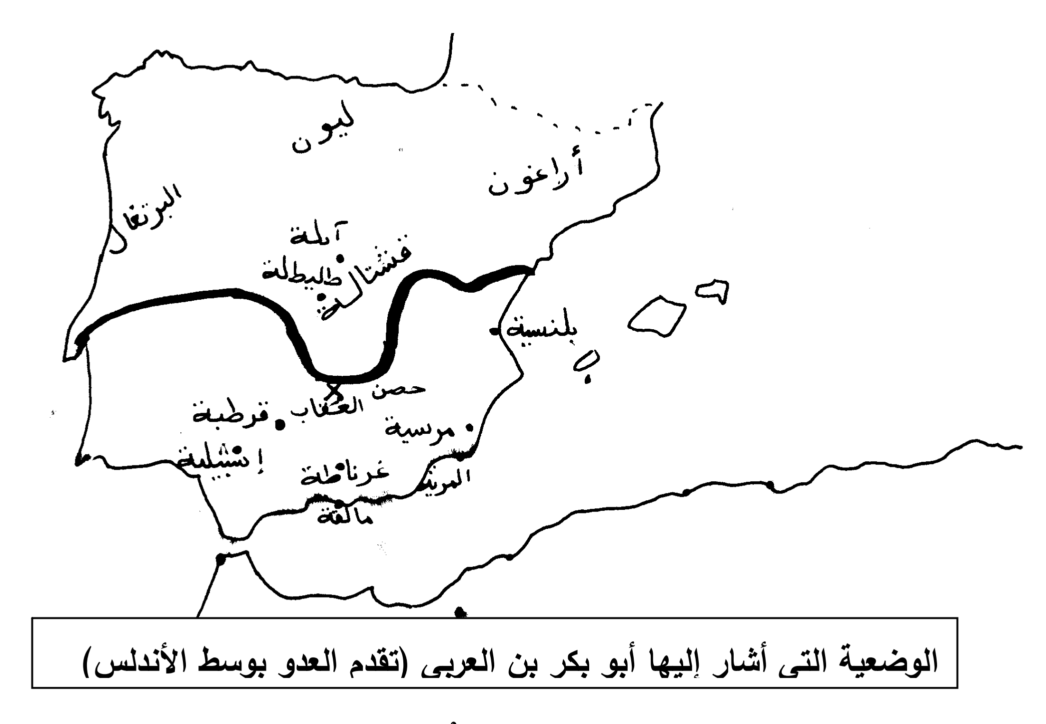
و ذوو التعيين ليس فيهم مسلمٌ ** إلاّ مُعينٌ في الفساد و مسَلّم

أسفي على تلك البلاد و أهلها ** الله يلطف بالجميع و يرحم

1- أحمد المقري، نفح الطيب، ج4 ص477

2- هو محمد بن الحداد الوادآشي، نزيل تلمسان و صاحب كتاب جنة الرضي. عن "نفح الطيب ج4 ص507.

3- هو أخو الشاعر الشهير، عبد الرحمن أبو زيد صاحب الأمداح. قيل أن الأبيات وجدت في جيبه يوم وفاته.



الوضعية التى أشار إليها أبو بكر بن العربى (تقدم العدو بوسط الأندلس)

إنه انتبه لحتمية ضياع الأندلس إنْ لم يعاد بناء الجبهة الموحدة التي كانت دوما تعطي نفسا جديدا لقوى الإسلام بالحوض الغربي من المتوسط.

أمام هذا الواقع المثبط، الذي عايشه الآبلي، اقتنع الآبلي، كما اقتنع من قبله الشاعر الفيلسوف، محمد بن عمر بن خميس (لما كان وزيرا لدى عثمان بن يغمراسن)، باستحالة فوز مدينة تلمسان بالريادة السياسية (لقلة زادها البشري)، رغم مكانتها العلمية و التجارية التي فاقت بها تلمسان مدينة

فاس المنافسة[1].

و هنا يميل الاتجاه إلى أنه يتعين على تلمسان و الحالة هذه، أن تُسخِّر كل طاقتها من أجل مساعدة فاس و ذلك بتزويدها بالموارد البشرية الكفيلة

---

[1] إن يقين ابن خميس هو الذي جعله يتخلى عن منصب الوزارة و هو الذي دعا السلطة الزيانية من تلفيق تهمة الزندقة ضدَّه و سمحت للقاضي ابن هدية من متابعته بفاس و إصدار الحكم عليه بالزندقة

بنهوض مدني حقيقي، يضمن استمرارية مؤسسات الدولة و يهيئ لها سبل النجاح في مهامها. و هذا منظور يسمح لنا بفهم إصرار آل مرين في رغبتهم في السيطرة على تلمسان. منظور يفسر لنا أيضا ما قام به علماء تلمسان من ابن خميس إلى صاحب نفح الطيب مرورا بذكر الآبلي والمقري الجدّ؛ فكلهم عند انتقالهم إلى حواضر المغرب الأقصى أفادوا أكثر مما استفادوا. و لعل البيت الشعري الذي قيل في حقّ محمد المقري يُغني عن كل توضيح حول إسهام تلمسان في المجال العلمي المغربي:

إذا ما ذُكرت مفاخر أهل فاس ** ذكرنا من أتى من تلمسان[1]

يبدو أن من الاقتناعات المنتشرة في أوساط العلماء – دون إفشاء القصد للعامة– أنه ما دام العلم لا تُوقفه حدود قطرية، و ما دام نشر العلم فرض عين على العلماء الأكْفاء، تعين على تلمسان أنْ تُسهم فعلا في تأصيلٍ علمي بالمغرب الأقصى. و هو أحد الأسباب الذي يفسر لنا فرار الآبلي من سلطان تلمسان ليتصل بسلطان فاس بعد اختفائه عند ذمّي. أما فيما يخص الأندلس، فلقد اقتنع الآبلي بأنها في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، تُجسِّد أرقى المدنيات على وجه المعمورة، و مع ذلك لم تتمكن من الحفاظ على وحدتها السياسية، بسبب أنظمة الحكم المعتمدة على العصبية. إنّ التفتيت الحاصل جعل من الأندلس لقمة سائغة، و كأن الأندلسيين بتخاذلهم يشجعون ويحفزون الأسبان في مساعيهم.

ب. أحداث

المشرق: عايش الآبلي في البلاد المشرقية نتائج الصراع المرير بين الجماعات الضاغطة، والتي لا تقارن بما يحدث بالمغرب. فإنْ كان التنافس على السلطة

---

[1]– أ. المقري، نفح الطيب، ج4 ص 340

بالمغرب ناتجا عن تباين الرؤى بين العصبيات، فالصراع بالمشرق بلغ أشدّه بين طوائف دينية تباينت مصالحها (صراعات شيعية – شيعية و سنية – سنية وشيعية – سنية) وكل واحدة من هذه الطوائف تدّعي أنها تسعى من أجل خدمة الأمة. و ازدادت وضعية المشرق خطورة حين صار بين نارين: نار هجوم صليبي من الجهة الغربية ونار اكتساح تتاري من الجهة الشرقية. و يتضح ذلك في المثال التالي: لما شعرت فرقة الإسماعيلية بخطر المغول راحت تبحث عن مساندة مسيحية ولم تفكر في تحالف مع القوى الإسلامية المجاورة. كما أنه، عند الهجوم المغولي على بغداد، تراشق السنيون و الشيعيون بالتّهم و لم يتم التفكير في جمع الشمل قصد مواجهة العدوّ.[1]

ومما عاينه الآبلي أيضا بالمشرق، أن الاختلافات العقيدية أكّدت على أن بالمشرق بصيصا من حرية الرأي والتفكير، على عكس ما كان جاريا بالمغرب، حيث سيطر نموذج فكري واحد، فلما دبّ فيه المرض و تفشى في أعضائه، ظهرت أعراض خطيرة. إن الفِرق الشيعية ولتوطيد أركانها سعت على تطوير نسق فكري ارتكز على استعمال واسع للفلسفة، و هو الأمر الذي فتح أمامهم الآفاق ونشطت عملية التفكير لديهم ومكنهم من الفوز على خصومهم في أثناء المناظرات. أما السنيون و للردّ على الشيعة، فإنهم قاموا بإعادة النظر في طرق التعليم و تبنوا المناهج الاستدلالية مع اعتماد المنطق. و هو موقف كان من نتائجه المباشرة رواج مؤلفات فخر الدين الرازي بكلّ أنحاء المشرق رغم أن صاحبها أشعري النزعة، كما يسمح لنا بتفسير ما أقدم عليه نَصِير الدين الطوسي من تلخيص كتاب المحصل للفخر الرازي لأنه عدّه كتابا ينبغي لكل

---

[1]– السيد الباز العريني، المغول ص 200–220

متعلم دراسته و نقده نتيجة طرحه للقضايا الأصولية بطريقة سَمَتْ عن حزازات الفرق الكلامية، فسهل تناوله من قِبل الجميع ما عدا من تمسك بظاهر النص.

هناك ظاهرة أخرى بالمشرق وقف عندها الآبلي، تمثلت في يُسر اتصال العلماء فيما بينهم دون اعتبار المذهب أو الطائفة إذْ أنّ جلهم الذين لقيهم الآبلي بمصر ومنهم القسطلاني و الدبران اللذين كانا على مذهب الشافعي، قاما برحلتهما العلمية واتصلا بنصير الدين الطوسي و شافهاه[1]. وهو رافق الداعية الشيعي مدّة معتبرة. فعلى هذا الأساس يمكن لنا أن نقول بأن الآبلي و عن طريق شيوخه المشارقة قد يكون تأثر بفكر نصير الدين الطوسي مع التأكيد بتنزيهه من التشيع إذْ أنّ استعمال التقية ليست حكرا على الشيعة. نستشف هذا التأثير بتقارب أفكار الآبلي مع ما جاء في مقدمة كتاب تلخيص المحصل: « و في هذا الزمن لمّا انصرفت الهِمم عن تحصيل الحق بالتحقيق، و زلّت الأقدام عن سواء الطريق، بحيث لا يوجد راغبٌ في العلوم و لا خاطب للفضيلة، وصارت الطباع كأنها مجبولة على الجهل والرذيلة اللهمَّ إلاّ بقيةٌ يرمون فيما يرومون رمية رامٍ في ليلة ظلماء، ويخبطون فيما ينحون نحو خبط عشواء. و لم يبق في الكتب التي يتداولونها من علم الأصول عيانٌ و لا خبرٌ ولا من تمهيد قواعد الحقيقة عينٌ و لا أثرُ».[2] إن التقارب واضح بين الرجلين في مجال رغبتهما في دفع عجلة التغيير قصد رفع المستوى الحضاري للأمة الإسلامية.

و مما نستخلصه على هذا المستوى أن اتّضح المظهر المشترك بين الشرق الإسلامي وغربه، في عدم استقامة الأوضاع العامة، مع استفحال العوائق المانعة لتطور سليم للأمة. تتجسد هذه العوامل المثبطة في المجالات الحيوية

---

[1] – عارف تامر: نصير الدين الطوسي في مرابع ابن سينا، ص: 79

[2]– نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل، ص: 35

الثلاثة المؤسسة للدولة: المجال الفكري و المجال الاجتماعي والمجال السياسي. لقد تيقن الآبلي بأن المجتمعات الإسلامية في سياق هذه المجالات، تعاني الجمود الفكري وهي تئن تحت وطأة نمط معيشي يرفض التغيير، وتخضع إلى حكم استبدادي أضفى على نفسه شرعية بمبايعة مزيفة. إنّ رغبة الرجل في المساهمة في إصلاح وضع الأمة الإسلامية تبدو واضحة المعالم، لكنه لم يملك القدرة على الجهر بها بالطرق العادية، إنه كان يحمل بأساليب الخفية برنامجا يسعى إلى معالجة الأوضاع الراهنة بسياسة راشدة، ترفض التقليد و تلغي العشائرية وتحكم بالعدل. و قبل التطرق إلى خطوط برنامجه الكبرى من المفيد أنْ تقف على مظاهر عقلانيته التي تعدّ العامل الرئيسي في استشرافه. فمما لا شك فيه أن الآبلي لما كان ينتقل عبر أنحاء البلاد المشرقية، رفقة الداعي الشيعي، كان قد تيسر له الاستفادة من العديد من الكتب المستودعة بالخزائن الخاصة، فجمع علما كثيرا مكنه من التعرف على المذاهب الفلسفية الرائجة عند الفرق الشيعية. – يكون بهذا الصدد أن تناول كتب نصير الدين الطوسي واطلع على منهجيته في نقد كتب الفرق الكلامية و على رأسها فرقة الأشاعرة، إذ كثيرا ما ناقش الطوسي (من زاويته الخاصة) آراء فخر الدين الرازي الذي يعدّ من متفلسفي الأشعرية. ويبدو أن اشتغاله بهذا الجانب مكنه من إدراك حدود المقاصد الآنية للمتكلمين الذين آثروا في عصره، الفوز على خصومهم قبل خدمة المصلحة العامة والمتمثلة في اجتهاد يعود بالفائدة على الرعية. ثمّ لما استقر مطولا (خمس أو ست سنوات) بمدينة مراكش عند ابن البناء العددي، شيخ التعاليم و علَمٍ في التصوف علما و حالا، يكون قد أخذ عنه ليس فقط علوم الرياضيات، بل شافهه في العلوم الحكمية. و من غير المستبعد أنه قد تناول بمعيته كتبا فلسفية كانت مفقودة

آنذاك بالمكتبات الرسمية ومنها كتب ممنوعة من التداول ككتب ابن رشد، فيلسوف قرطبة، و شارح أرسطو و ناقد الفارابي و ابن سينا والغزالي. ومن ثمة يكون الآبلي قد تعلق بعقلانية ابن رشد، فتبناها و مارسها دون التخلي عن أشعريته.

و سواء كان الآبلي بالمغرب أو بالمشرق فقد ساعدته قدراته العقلية من أن يحلق عاليا في أجواء معرفية امتنعت على العديد من العلماء: إنه كان أقرب للفكر الفلسفي. و هو الأمر الذي دعا ببعض المترجمين أن يعدّوه أعلم الناس في عصره.[1] إن سعة اطلاعه و دقة معارفه و سموها و استعداداته العقلية المدعمة بتجربة كبيرة، ساعدته على بناء فكر متحرر من كل قيد مذهبي. إلا أنه أخذ في الحسبان المحن التي أصابت بعض الشخصيات التي اقتدى بها (ابن رشد و ابن خميس) لقد أعلنت هاتان الشخصيتان على طريقتهما عن آرائهما التي لم تَرُقْ السلطة و لا علماء البلاط، لذا بقي الآبلي في الميدان الرسمي و العلني يدافع عن الأشعرية، بدليل أنه لما أوقف بميناء بجاية السفينة التي كانت تنقله من تونس باتجاه ميناء هنين مرفأ تلمسان، سنة 1353/752، قام بمسجد بجاية مدة شهر كامل يشرح أصلي ابن الحاجب بالطريقة المعهودة لدى الأشاعرة. أما التصحيحات المنهجية و العقائدية فكان يشافه بها تلاميذه النجباء من أمثال أبي عبد الله الشريف و عبد الرحمن بن خلدون. إن تجربة الرحلة طلبا للعلم أمدّته بالقناعة التالية: منذ تولي معاوية بن أبي سفيان الحكم، لم تنعم البلاد الإسلامية القاسية والدانية بحكم مؤسساتي مستقر يهدف إلى تحقيق حاجات الرعية. إن الحكم السائد بالأقطار الإسلامية لا يمكّن أي شخص

---

[1] – السملالي: الإعلام بمن حل بمراكش و أغمات من **الأعلام**، ج 4 ص: 374

مهما سما بفكره أن يجهر بكلام يثير غضب السلطان وحاشيته (علماء البلاط)؛ و من ثمة استعمل الآبلي التقية تجنبا للدخول في صراع مع علماء البلاط الذين أصدروا في حق ابن خميس حكما بزندقته، والذين حكموا من قبل على ابن رشد بالتهمة نفسها. وعلى سبيل المثال فالقاضي ابن منصور بن هدية كان يعدّ في المغربين من كبار علماء الأشعرية، و عليه اعتبر نفسه من طبقة العلماء الملزمين بالدفاع عن العقيدة الرسمية السائدة. وفي واقع الأمر فموقفه سياسي ذو صيغة انتهازية تعسفية خال من أيّ دافع ديني. و بتعبير آخر إنه بموقفه هذا لم يكن يهدف ابن هدية إلى الدفاع عن الدين الإسلامي، بل الحفاظ على مكانته ضمن طبقة العلماء المؤازرين للسلطان، و بالتالي فهي طبقة تفضل بقاء الأمور على حالها و من تمة سماهم بالخصوم المقلدين. و مما يثير التعجب أنه في الوقت الذي اشتدّ ضغط فاس على تلمسان، تقام محاكمة فيلسوف تلمسان بمدينة فاس، بحضور كبار علماء وقضاة جوهرة المغرب! لم يكن ليحدث هذا التقارب الظرفي بين متنافسين إلاّ لأن مواقف الفيلسوف كانت تهدّد مصالح العصبيتين المتسلطتين على زمام الحكم. و على أساس رفضه الدخول في صراع مباشر مع خصومه، ابتعد الآبلي من مناظرتهم و إن كان متيقنا مسبقا من تفوقه عليهم. لقد تجلّى ذلك حين طرح ابن المسفر الإشكال الذي حله بسهولة الآبلي، فلما رفض ابن المسفر حل الآبلي لأنه صادر في رأيه عن شخص غير معروف في أوساطه العلمية، ردّ الآبلي ببساطة:"أطلبوا النسخ". إنه توقف عند هذا الحدّ، تاركا للطلبة أمر الفصل، دون ضجة و لا تعنيف. فالمهمّ بالنسبة للآبلي أن رسالته المتمثلة في تصحيح النص الأصلي قد استوعبها الطلبة. و يعدّ الآبلي هذا النوع من النشاط التعليمي (توجيه عمل الطلبة)، حافزا على المثابرة في البحث وإمعان النظر في محيطهم من شتى جوانبه. و هنا تجدر الإشارة إلى أن

ابن رشد من قبله رفض استخدام المناظرة و لم يقع في متاهات التشنيع بخصومه، و لم يرغب كذالك فرض رأيه عليهم. ليس هذا وجه التقارب الوحيد بين ابن رشد و الآبلي، بل إذا أمعنا النظر مثلا في مسألة ابن المسفر السابقة الذكر، نتحقق من أن الآبلي قام من حيث التسلسل المنطقي لفكره بالخطوات التي حدّدها ابن رشد في مجال البحث: قام الآبلي على غرار ابن رشد بالرجوع إلى النص الأصلي (و لو بواسطة حافظته)، و لما حصر الإشكال القائم (يقابل عند ابن رشد تحديد المسألة)، بدأ الآبلي يتأمل الإشكال (يقابل عند ابن رشد مرحلة التحليل و المقارنة مع استعمال القياس) حتى فهم المسألة ومن تمّ برهن على وجود التصحيف والتحريف (مرحلة التعليل عند ابن رشد). إنهما يتفقان منهجيا و عقلانيا في قضايا أخرى ذات أهمية مصيرية بالنسبة للأمة الإسلامية، من أهما رفضهما التقليد و رغبتهما في تجديد الاجتهاد ليس في جانبه الفقهي – الأصولي فحسب، بل في جوانبه الاجتماعية و الاقتصادية، تحصينا لوضع الأمة. هناك مواقف مشتركة بينهما سنتحدث عنها حين التطرق لبرنامج الآبلي، و حين الكلام عن تأثيره في تلاميذه. وبحكم فارق الزمن بين الرجلين يمكن لرأينا أن يستقرّ عند الأمر التالي: أنّ عقلانية الآبلي ذات نزعة رُشدية.

الفصل الأول:
استشراف الآبلي

1. مبدأ الحرية
2. العلم النافع
3. الحكم العادل

ما دامت أمور الدين و الدنيا وثيقة الارتباط داخل المنظور الإسلامي، يصعب تناول عنصر من عناصر النسق دون المساس بالعناصر الأخرى. رغم العائق و قصد اقتراب منهجي من تطلعات الآبلي، سنحاول التطرق لعناصر هذا النسق (الحرية، العلم النافع، الحكم العادل) منفصلين عن بعضهم البعض.

1. مبدأ الحرية:

من الحِكم العظمى التي أودعها الله سبحانه في تشريعه، أنْ جعل معادلة القتل الخطأ، تحرير رقبة مؤمنة[1]، فالتحرير من هذا المنطلق هو بمثابة إحياء وبالتالي فالدين الإسلامي هو رسالة تحرير للمؤمن و للأقليات التي فضلت العيش بدار الإسلام. إن تعاليم الإسلام حررت المؤمن من قيود "المجهول" التي احتارت له الجماعات في جاهليتها. لقد أثار القرآن الكريم مواضيع غير مألوفة فرضت على المرء التفكّر في ملكوت الخالق (كموضوع بداية الخلق والغرض من الحياة و مصير المرء بعد فراق الروح جسده). جاء الإسلام إذاً ليفتح باب حرية الفكر عند المؤمن و يحثه على التدبّر في ملكوت السماوات والأرض، لذا صار عند أئمة الفكر الإسلامي أن "النظر" فرض عينٍ. و من تعاليم الإسلام عدم إكراه الناس الدخول فيه[2]. كما يبين القرآن أنّ الحرية هي فريضة إلهية ما دام الله

---

[1]– محمد عمارة، *العطاء الحضاري للإسلام، فصل الحرية*، ص– ص 25–65

[2] – *سورة البقرة، الآية 256*

تعالى جعل آدم خليفة له على الأرض[1] و علّمه ما لم تعْلَمه الملائكة وفضّله على سائر المخلوقات وسخر له الكون و منحه العقل ليختار به سبيله. فما من شك أنّ الذي له حق الاختيار و حق المبادرة، ينعم بالحرية المفطورة عند بني آدم. و لسموّ قدرها في بناء الشخصية أنْ ضبط الخالق الحرية بالمسؤولية وبالضمير. و عليه يمكننا القول بأن حرية الفكر هي بمثابة التربة الخصبة التي تساعد وتشجع على العطاء الفكري. فإنْ فُقِدت هذه القاعدة، امتنع قطف ثمرة الإبداع. إن السماح المبدئي للإدلاء برأي، و إنْ كان معاكسا لِما هو معتاد سماعه أو نقاشه، هو في حدّ ذاته ضمان للتعايش بين أفراد الجماعة. فالحرية هي إذاً من عوامل التماسك الاجتماعي، إنها تفسح المجال أمام المنافسة السليمة وتعمل على تثبيت الرأي الراجح و تقنع به أفراد الجماعة. و من النتائج المباشرة للفتوحات أنْ توسعت رقعة دار الإسلام، فتطلع المسلمون على مستويات معرفية رفيعة جعلتهم ينتبهون إلى هذا الفارق الحضاري، و هو الأمر الذي فرض ضرورة الالتحاق بحضارة لتلك الشعوب المفتوحة و الأمم المجاورة. لذا انطلقوا ابتداء من أواسط القرن الثاني الهجري في حركة واسعة لنقل تراث هذه الأمم. وتمكن المسلمون بسرعة من استيعاب العلوم العقلية و الإبداع في العديد من مجالات المعرفة. ولم يكن ليحصل هذا التقدم النوعي إلاّ لما كانت حرية التفكير مصونة من قِبل الجماعة. و كان من نتائج هذه الصيانة و التكفل الفعلي من السلطة، أن ازدهرت العلوم والصنائع وتسارع التمدن. كما كان من نتائج هذا التفتح أن امتدّ البحث إلى مجال العقيدة أي إلى إعادة صياغة المفاهيم العقيدية بما يلاءم العقليات الجديدة حتى تتمكن من رد ادعاءات الخصوم. و لما تعمّق

---

[1]– *سورة البقرة، الآية 30*

البحث بواسطة المنطق و شاع التفلسف، صار الموقف مثيرا للتخوف من قِبل فئة من العلماء الذين تمسكوا بآراء أسلافهم، رافضين التجديد، وبالتدريج قٌلصت دائرة حرية التفكير لاسيما عند تعاظم شأن العلماء الذين أعطوا لأنفسهم حق الدفاع عن العقيدة الرسمية. تُرى ما هو حال بلاد المغرب من قضية حرية التفكير في عهد الآبلي؟ إنه في أسوأ حالة من بلاد المشرق، ذلك لأنه لم يعرف حركة التعريب، ثمّ أن الأحداث سارت لغير صالح الحرية، بسبب اختلاف مشارب السكان وتباين مصالحهم. نتج عن هذه التناقضات أن انعدمت حرية التفكير، من منطلق التعصب العرقي أو المذهبي أو السياسي. و تفاقمت الأوضاع حين تدخلت السلطة السياسية لفرض منظورها. لقد حدث تدخل السلطات منذ الفترة المبكرة للفتح الإسلامي للمغرب، عند إذكاء الولاة نار فتنة الشعوبية (مرارا ما عُدّ الأهالي مرتدين، و لما طالبوا بالمساواة فرضت عليهم الجزية ذلك لأنّ عددا من الولاة اعتبروا بلاد المغرب أرض غنائم)؛ وحدث هذا عند تسلط الدولة الفاطمية على المنطقة و فرضها قهرا المذهب الإسماعيلي (في سنة، 301هـ/ 914 م أمر أبو عبيد الله الشيعي بقتل الفقيه أبي الحسن بن مفرّج والزاهد محمد الشذوني لتفضيلهما بعض الصحابة على عليّ رضوان الله عليهم[1] و في سنة 307 هـ/ 919 م أمر بقتل "عبدوس" مؤذن مسجد القيروان الذي رفض زيادة عبارة "حيا على خير العمل" و قُطع لسانه من قفاه!). وحدث هذا مع المرابطين الذين فرضوا على الأهالي مذهب مالك بن أنس وأحرقوا كتب أبي حامد الغزالي التي وجدوا بها أفكارا لا تساير منظورهم العقائدي، وتابعهم الموحدون بفرضهم أولاً رقابة شديدة على كبار علماء المنطقة (القاضي عياض

[1] – ابن عذاري، البيان المغُرب في أخبار المغرب: ص 256 و ص: 262

وأبو بكر بن العربي اللذان تمّ "تقريبهما" من الخليفة، ليس لتنويره بل لضمان ولائهما القهري)، و ثانيا بنشرهم عنوة العقيدة الأشعرية و حرقهم للمدونة ثم لكتب ابن رشد. (و مما يثير الانتباه أنه كلما غُرِّبت الحريات، تسارع انهيار السلطة التي حرمت الأمة من نعمة الحرية). ففي هذه الأجواء التي اختلطت الشؤون السياسية بالأمور الدينية، وتكيفا مع الطوارئ، انقسم الناس إلى منضوٍ تحت الحكم السائد (بصدق النية أو بمداراة و خداع) أو العيش على هامش الأحداث حفاظا على مبادئه وتصوراته؛ أما الذي رفض التخاذل وانكشف أمره فيُقْتَصّ منه بالاضطهاد أو بالنفي أو بالقتل. و عليه فليس غريبا أنْ أباح الشرع و العقل البشري، بعض الحيل من هذا القبيل، مثل التقية. و يكفي أن نعود إلى الظروف المضطربة التي عاش فيها الآبلي، لنفهم جيدا كيف استطاع الرجل أنْ يفلتَ من مخاطرها ويثُبت صامدا و ينقل رسالته التربوية و الحضارية لتلاميذه. كل ذلك و هو من المقربين من السلطة! بل ترأس المجلس العلمي لأبي الحسن و أبي عنان المرينيين. فإنْ كان الآبلي لم يجهر بآرائه فلأنه تيقن من انعدام عنصر الحرية وتجنبا للاضطهاد كالذي حدث لابن رشد الحفيد، ثم أن مكانته المرموقة بجوار السلطان تمكنه من تمرير رسالته لخاصة العلماء و الذين يثق فيهم. ومما يلاحظ على العموم، أن المجتمعات المكبوتة يكثر فيها الكذب والنفاق ويزداد الخوف و ينعدم الأمن وهي رذائل تحلّ محل الصدق والشفافية والطمأنينة. و من هذا المنطلق فالحرية ليست فقط عاملا في شرح صدور العلماء و طمأنة نفوسهم وتشجيعهم على بذل الجهد الجهيد في سبيل الإبداع، بل هي ركن أساسي من شأنه النهوض بدولة متزنة قوامها العلم النافع و الحكم العادل، ذلك لأن العنصرين لا يتجسدان في واقع الأمة إلا بالحرية.

2.العلم النافع:

يؤكد ابن الأكفاني[1] في كتابه "إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد في فنون العلوم" استحالة حصول الضرر من العلم و استحالة حصول النفع من الجهل. لكل علم منفعته. فإما أنْ يكون الانتفاع به في الآخرة و إما أن يحدث الانتفاع به في الدنيا وذلك في أمور المعاش أو الكمال الإنساني. فإنْ قيل أنّ في بعض العلم مضرةٌ للإنسان، فذلك توهمٌ ناتج عن عدم اعتبار الضوابط التي يجب مراعاتها في العلم أو في مستعمليه. و من أوجه الغلط الذي وقع فيه الكثير ممن اعتقد الضرر، أن راح البعض يرفع من شأن بعض العلوم فوق غايتها، فغاية الطب مثلا علاج بعض الأمراض و ليس كل الأمراض)؛ كما راح بعض الفقهاء يرفعون من رتبة الفقه حتى صار لديهم اقتناع بأنه أشرف العلوم، و في واقع الأمر، يعلوه بكثير علم التوحيد. تكمن حقيقة العلم في حصول المعرفة المرغوب فيها مع تهذيب الأخلاق، و لا يهدف إلى كسب المال و لا إلى الجاه. أما المكانة الاجتماعية التي يحصل عليها العالم فليست ناتجة عن جمعه للعلم بل لاعتراف الجمهور بعلمه و لاستفادتهم منه. وعليه قيل أن الأخلاق الحميدة دليل العالم. و على هذا الأساس من مكارم الأخلاق يمكن إعمال النظر في الفرضية التالية: لو استمرت الحضارة الإسلامية في عطائها، كان بإمكان علمائها الوصول إلى تفتيت ذرة و ليس إلى تفجير قنبلة ذرية؛ ذلك لأن العلم عند المسلمين هو دوما في خدمة الإنسانية و لا يكون عبئا عليها و لا يحدث ضررا

[1] – هو محمد بن إبراهيم بن ساعد الأنصاري، شمس الدين بن عبد الله السنجاري المصري الملقب بالحكيم المتطبب، من علماء القرن الثامن الهجري، من أهم مؤلفاته:"إرشاد القاصد في أسني المقاصد في فنون العلم"، و هو كتاب في تصنيف العلوم و الذي اعتمد عليه طاش كبري زاده في وضع كتابه "الكشكول". توفي سنة 1348/749. أتقن الرياضيات و الحكمة، عُدّ أعلم الناس في زمانه بدراسة العقاقير. له عدّة تصانيف أكثرها في الطب. كان على دراية بمؤلفات نصير الدين الطوسي. عاصر الآبلي و نظن أنهما التقيا بالقاهرة.

للبشرية. فما هو العلم المقصود عند الآبلي و الذي كان بواسطته يسعى إلى بناء نسق تربوي، بإمكانه إحداث نقلة نوعية من شأنها تجديد المفاهيم المسايرة لمقتضيات الحياة اليومية التي هي في تغيير مستمر؟

انطلق الآبلي من واقع المجتمعات المغربية التي تتميز بازدواجية ثقافتها ونمط معيشتها. مجتمعات لا زالت تستخدم لهجات محلية داخل الحواضر، بل عاش الآبلي في فترة لا زالت الطبقة الحاكمة تتواصل بلهجاتها المحلية (زناتية و شلحية و أمازيغية و ما إلى ذلك)، و لا زالت معظم هذه المجتمعات بدوية النمط المعيشي، فهي إذاً متفاوتة في مستوياتها الحضارية.

فكيف و الحال هذه، يتمّ تقديم خطة تسعى إلى بناء الفكر و تحريره من سلطان التقليد و في الوقت نفسه محو أو على الأقل محاولة التوفيق بين التناقضات؟ كان الآبلي على دراية كبيرة بهذه الصعوبات. و لحل المعضلة وجّه اهتمامه إلى تكوين نخبوي، من شأنه تزويد البلاد بفئة ذات مستوى علمي رفيع، تنشط بحكمة و تُسهم في تأطير أجهزة الدولة و في رفع مستوى التعليم بالمدارس و يمكّنها مستقبلا من أن تصير من الجماعات الضاغطة، متحدية بذلك العصبية السائدة.

فما من شك أن الآبلي قد درس معظم الكتب التي اعتنت بتصنيف العلوم ومن بينها آداب المعلم لابن سحنون، و إحصاء العلوم للفارابي و الرسالة المفصلة لأحوال المعلمين و أحكام المعلمين و المتعلمين للقابسي، و وصية لطالب الحكمة و تهذيب الخلاق و تطهير الأعراق، لابن مسكويه. و يبدو من خلال ما صرح به أبو عبد الله الشريف الحسني و عبد الرحمن بن خلدون في طرق المشافهة التي استعملها معهما الآبلي، أن خطته تشبه إلى حدّ كبير خطة

ابن مسكويه، الذي يؤكّد في كتابه" تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق"، أنه: «... من اتفق له في الصبا أن يُربى على أدب الشريعة و يأخذ بوظائفها وشرائطها حتى يتعوّدها ثمّ ينظر الحساب و الهندسة حتى يتعوّد صدق القول و صحة البراهين ثمّ يتدرج في منازل العلوم فهو السعيد الكامل.»

يحدّد الآبلي على غرار ما أخذ – و يأخذ- به جميع المربين، ثلاث مراحل لتكوين الفرد. تدخل المرحلة الأولى و الثانية في مجال تعميم المعرفة لكل طالب لها. أما الثالثة والحاسمة فهي انتقائية و هي موجهة للخاصة من المتعلمين.

لم يضع الآبلي خطة للمرحلة الأولى، أي مرحلة تعليم الصغار وذلك نظرا لـ:

* خضوعها كلية لتوجهات سياسية، تخدم بالدرجة الأولى نشر اللغة العربية تدعيما للوحدة. (على الرغم من تنافسها سياسيا و عسكريا، اتفقت الدول الثلاث المكونة للبلاد المغربية، على خطة تربوية موحدة)

* إن البرنامج المحدد من قِبل السلطات يخدم خطة الآبلي لضمانه رصيدا معرفيا كفيلا من أن يهيئ الناشئة لبناء فكرهم حسب المنهج المضبوط في المرحلة الثانية.

* اعتمادها على طريقة التلقين و الحفظ الصمّ.

* لا يرغب الآبلي في إدخال تعديلات على الخطة الرسمية تفاديا لمسّ عناصر منها تعدّ من الثوابت لدى الحكام.

تتضمن الخطة الرسمية، محورين رئيسيين هما: (كما ضبطهما من قبل ابن سحنون في كتابه: "آداب المعلمين")

1. تعليم القرآن (حفظا و إعرابا) مع التحكم في رسمه و شكله و إتقان هجائه وقراءته (و في إعرابه تطبيق لقواعد اللغة)

2. الاستئناس بالحديث و السيرة النبوية و حفظ بعض الأشعار

إنه برنامج يضمن للناشئة معرفة طقوس دينهم و يمكنهم من التحكم في آلية التعبير التي هي اللغة العربية.

خطة الآبلي التربوية

*** تعليم العامة**

تنطلق عند الانتقال من الكتاتيب القرآنية إلى المدرسة أي حوالي سن الحادية أو الثانية عشر. وهي تهدف عنده الآبلي إلى تحقيق ملمح الخروج يمنح للطالب الكفاءات التالية:

- التحكم في آلية التفكير و آلية التعبير و الإحاطة بالعلوم الرياضية.[1]
- الدراية الكاملة بالفقه و بالعقائد (أصولها و فروعها)
- الحديث و السيرة النبوية و السير التاريخية
- الوعي بواقع المحيط.

يعتبر الآبلي هذه المرحلة حاسمة في بناء فكر الطالب، ويرى أن الأصل الأول في التعلّم يكمن في الفهم. لم يحصل عادة الفهم من الكتب مباشرة في هذه الفترة، لعدم تحكم الطالب بعدُ، في آلية الفهم التي تمكنه من التفكير السليم. فالمنطق في رأي الآبلي، و الذي أفصح به ابن خلدون، « يعصم الذهن عن

---

[1]– اتخذت هذه النقطة محور التعليم للمرحلة الابتدائية بالدول الغربية اليوم؛ تعدّ المواد الأخرى موادا للنشاط الذهني.

الذهن عن الخطأ في اقتناص المطالب المجهولة من الأمور الحاصلة والمعلومة.[1]»

ينطلق الآبلي مبدئيا من تعريف المنطق على أنه وسيلة لا غاية؛ هو وسيلة منهجية تيسِّر فهم و إدراك ماهية الأمور و تعمل على تخلّص عقل مستعمله من تأثير الحس والأهواء. فالمنطق كمقاربة منهجية يساعد الطالب على استعمال قدراته العقلية ويزيده ثقة بنفسه و يشجعه على بناء نسقه الفكري. وقصد تحقيق مستوى معرفي يسعد به المرء، وضع الآبلي الشروط التالية:

أ. كفاءة المعلم في التبليغ، عليه صياغة المعارف حسب المواقف وحسب مستويات المتعلمين، فإن ضبط المنهجية وأحسن التدرج بالمعلومات نال الطالب ثمرة المعرفة، وإن أساء الاختيار تسبب في تشويش ذهن الطالب.

ب. رجوع الطالب، بمعية المعلم إلى مصادر المعرفة، أي إلى أمهات الكتب. و يلزم طالب المعرفة تناول الكتب التي تبسط المعارف، و تضبط المصطلحات و تَدْرس الإشكال من كل جوانبه مع توضيح مُبهمه، كما يفرض العودة إلى الكتب المنقحة من مؤلفيها، تفاديا للتصحيف و التحريف.

ج. تجنب استعمال المختصرات الموضوعة من قبل معلمين عمهم الأول، الاستظهار و ذلك لكثرة تعقدها و تشويهها للنصوص الأصلية.

د. رفض حفظ المتون قبل أن يشرع المعلم في شرحها و تبسيط عناصرها وتوضيحها. إن المعلم الكفء بخبرته يملك المفاتيح التي تساعد الطالب على حلّ الإشكالات التي تعترض سبيله. إنه سند الطالب، يأخذ بيده ويوجه تفكيره

2- ع.بن خلدون، المقدمة ص: ج 2 ص:888

إلى أن يصل إلى مبتغاه، ويدفعه دوما لإعمال عقله و تدبّر أمره قصد بناء سليم للمعارف.

هـ. طريقة التبليغ المحبذة: المحاضرة.

و قد سبق لنا توضيحها و تحديد شروط استعمالها في الباب الثاني. ننبه على هذا المستوى أن نموذج المحاضرة المقصودة ليست قائمة فقط على إلقاء كلام مجرد من كل حيوية، يُحدث رتابة و يَحْمل الطالب على التِّيه في أحلام اليقظة، بل هي في حدّ ذاتها بناء فكري، إذْ ينطلق المعلم من طرح مستوفٍ لإشكالٍ تتبعه صياغة دقيقة للفرضيات؛ و عند تناول كل فرضية بالبحث، يثير المعلم انتباه الطالب و يشده معه إلى أن يؤكد أو ينفي الفرضية المطروحة[1] وهكذا دوالك إلى أن تنتهي الحصة. حيلة التعاقد تحث الطالب على الإصغاء ومتابعة المعلم في تدرجه. إن سكوت الطالب لا يدلّ السكون بل على قوة الانتباه و التركيز. فالكل كان يطبق المبدأ القائل: الصمت أول العلم و الثاني الاستماع والثالث الحفظ و الرابع العمل[2]. أما مقرر الدراسة (البرنامج) فيحتوي في أساسه على العلوم علوم نقلية (من تفسير، وحديث و مصطلحه، و فقه و أصوله، و عقيدة و لغة عربية و فنونها) و علوم عقلية(علم العدد (رياضيات)،و منطق، و علم الهيئة، و الهندسة، و الطبيعيات، وعلوم طبية). تتراوح عموما مدة التعليم المدرسي هذه، بين خمس و سبع سنوات، يحصل خلالها الطالب على الإجازة المؤهلة للعمل. و من ضمن الموجزين يتم انتقاء الطلبة النجباء الذين يمكنهم متابعة دراساتهم المعمقة.

---

[1] – تسمى هذا النموذج في تنفيذ الفعل التعليمي اليوم بالتعاقد.

[2] – الجواهر و الأنوار و معدن الحكم و الأسرار، باب آداب الفلاسفة و الجن، الحكمة 49 مخطوط المركز الإسلامي، دار العشعاشي محمد بلحاج.

*** تعليم الخاصة:**

ننبه أولا بأن الطالب في أغلب الحالات هو الذي يبحث عن الأستاذ، ورضا الأستاذ عن الطالب يعدّ انتقاء. و ذلك ما حدث مع الأخوين ابنَي خلدون و الآبلي. و ننبه ثانية بأن طالب المعرفة غير مقيد بمؤسسة معينة، إذْ يمكن لهذا التعلم أن يحدث في أماكن غير معدة للتعليم كالطرقات أو محلات الحرفيين، كما يمكن أن يحدث عند الرحلة لطلب العلم. وإن حدثت داخل المؤسسة التعليمية الرسمية فتكون في قاعة محظورة للعامة كما حدث ذلك مع الآبلي نفسه حين تصدره للتدريس بمدرسة العباد.

يتم التعلم في هذه المرحلة بأسلوب المشافهة، تبعا لمبدأ تقديم المعرفة لمستحقيها وبشتى الطرق التعليمية-التعلُّمية، كأسلوب المشاءين، أو الاستنباط أو الاستقراء، المهم أن يكون الطالب الفاعل الأساسي في تعلمه. وفي منظور الآبلي، لا بد من التركيز في أوّل الأمر على المواد الحكمية كما أشير لها في ترجمة أبي عبد الله الشريف و التعريف بابن خلدون.[1] كما يتم التركيز أيضا على أصول الدين و ذلك ما نستخلصه مما ورد في ترجمة عبد الله ابن الشريف الحسني، الذي بعد انتهائه من المرحلة الثانية (المرحلة المدرسية)، تخبرنا الترجمة بنا يلي: « ... ثمّ أقبل أبوه [العلامة الشريف الحسني، تلميذ الآبلي] عليه و قد كمُلت تهيئته لقبول الحقائق و تمّ استعداده لفهم الدقائق، فنفث فيه و أودعه سرّه في أصول الدين فقرأ عليه الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي، ومحصل الإمام الفخر، و بعض كتب النجاة لابن سينا، ومختصر ابن الحاجب،

---

[1] – انظر البستان بالنسبة لترجمة الشريف الحسني،ص:165 و التعريف بابن خلدون ج.14 ص:809

و الطبيعيات و الإلهيات من إشارات ابن سينا... وفي الهندسة كتاب إقليدس، وفي المنطق جُمل الخَونجي...»[1]

و من أمور التجديد التربوي التي استحدثها الآبلي، الحثّ على تدريس أصول الدين، لأنه علم يهدف:

إلى توعية المتعلم بوجوب الامتثال لإرادة الخالق و من ثم فهو ملزم بإخضاع سلوكه اليومي إلى شرع الله تعالى. فإذا تمسك المتعلم بالضوابط لن يحيد أبدا عن السلوك السوي.

إلى البحث عن الأدلة المشتركة في عملية الاستنباط بهدف القيام بمصالح الرعية في دينها ودنياها مع مراعاة الضروريات الخمس في العمران والمتمثلة في الدين والنفس والعقل والنسل و المال.

– تُقربه مثابرته من مقاصد الشريعة التي هي ثمرة هذه المرحلة التعلّمية و بها يتسنى له طَرْق عتبة باب الكمال الإنساني، أي يدخل ضمن زمرة العاملين في سبيل مكارم الأخلاق. و على هذا المستوى ندرك موقف الآبلي من التصوف إذْ أنه يمكن للطلب الفطن، أن يحقق صفاء سريرته و يزكي نفسه بوعيه ومثابرته في البحث عن مقاصد الشريعة. و بعبارة أخرى يمكن عن طريق العقل السليم الوصول إلى مكارم الأخلاق دون حاجة إلى فيض ولا زهد وانقطاع عن الحياة: أي يمكن تحقيق الاستقامة بإعمال العقل وبالتالي فهو يرفض موقف الطرفين المتنازعين (الصوفية و الظاهريين). يرفض الموقف السلفي التّيْمي الذي قام بتقزيم العقيدة لرفضه التأويل والتمسك بالظاهر؛ ويرفض أيضا موقف الصوفية الذي يدعو إلى إتباع شيخ و التسليم له مع تطبيق لورده. وهنا تبرز عقلانية

---

[1] – البستان، ص: 118

الآبلي التي تشمل في آن واحد العقل والقلب. وللحصول على العلم النافع، عارض السكون و التقليد و طالب باستعمال العقل، لأن العلم أفضل وسيلة لتنوير الأذهان و إفهامهم الحق والخير.[1]

3. الحكم العادل:

تداولت على بلاد المغرب منذ الفتح الإسلامي عدّة أسر حاكمة، و تلقّب زعماؤها بالأمير و الإمام و الخليفة و السلطان و الملك، و كلها ألقاب تتدرج تحت مفهوم الحاكم أو الراعي. و كل زعيم من هؤلاء أعلن عن رغبته في بناء سرح سياسي يُسيَّر وفق تعاليم الدين الإسلامي مع تعهد بالدفاع عن هذا الدين و صونه؛ و لتنفيذ مزاعمهم انتزعوا من الرعية مبايعتهم و حملوها على الطاعة. لم تُأسس إذاً هذه السلطات على شرعية حقيقية اكتسبت بواسطة ميثاق واضح المعالم ترضى به كل الأطراف. هي سلطة لا يهمّها تحقيق العدل و لا إسعاد الرعية. و لتوضيح الرؤية، نلجأ إلى ما استخلصه عبد الرحمن بن خلدون من تجارب مفكرين سبقوه في الميدان، و تجارب زملائه وتجربته الخاصة. لقد خلص ابن خلدون إلى أن الملك يتم بالغلبة. و تتحقق الغلبة بعصبية قوية تسود رقعة جغرافية، تدعمها دعوة دينية التي يعمل أنصارها على الاستماتة في طلب الحق و إظهاره. و في تعريفه للملك يؤكد ابن خلدون أن الملك « منصب شريف ملذوذ يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية و الملاذ النفسانية، فيقع فيه التنافس غالبا، و قلّ أنْ يُسلّمه أحد لصاحبه إلاّ إذا غُلب عليه.[2]» هو تعريف قهري لم تتم فيه الإشارة إلى التفاني في خدمة الرعية و لا يسعى المتغلب إلى مكارم الأخلاق.

---

[1] – نظام الملك، عبد الهادي محمد رضا، ص: 359

[2] – ع.بن خلدون، العبر، الجزء الثاني، ص:882

هي سلطة لا يُنتظر منها تحقيق العدالة الاجتماعية. و للمقري الجدّ الرأي نفسه[1] و نعتقد أنه رأي الآبلي أيضا، لأن المقري الجد أصدره و هو بصدد الكلام عن شيخه الآبلي. لقد أعلن: «... فأخرجها (الخلافة) عمر[ابن الخطاب] عن بَنِيه إلى الشورى دليلا على أنها ليست مُلكا... ثمّ كان معاوية أوّل من حوّل الخلافة مُلكا والخشونة لينا، فجعلها ميراثا. فلما خرجت عن وضعها لم يستقم الملك لأحد.» ثمّ أضاف مرة، دار الحديث فيها عن الخلافة بحضور السلطان أبي عنان المريني: « الأئمة من قريش ثلاثا فغيرهم متغلب.» ثمّ التفتَ إلى السلطان وقال له: «لا عليك! فإن القرشي الآن مظنون و أنت أهل الخلافة إذ توفرت فيك بعض الشروط و الحمد لله». يبدو من خلال التصريح الأخير أن الطبقة المثقفة كانت على وعي تامٍ مما يحدث في كواليس السلطة، أما الذي جعلها لا تقاوم التيار القهري، حدوث الفتن ولا سيما انعدام الحرية وحصول الغلبة لفئة معينة تسعى بأي وسيلة تحقيق مصالحها. .

صحيح أنّ ابن خلدون أسس نظرية نشأة الدولة على غلبة العصبية، لكنه لم يكن يثق كلية في عدّ العصبية معيارا لسلطة يرضى بها الجميع. فالمتغلب بوصفه الفائز عن خصومه بقوة عشيرته، لا يعمد إلى إقناع الرعية بالتي هي أحسن، بل يفرض رأيه عنوة، والفرض ينافي العدل. ثمّ إنْ زادت قوة الفائز بالغلبة وحصل له المجد، استبد بالرعية، والمستبد يرى في نفسه أعدل الناس. وصفة هذا النوع من "العدل" موجودة في تراجم كل الحكام، دون استثناء. ولتوضيح موقفه من العصبية، يشير في الفصل التاسع من الباب الثالث، إلى أنه في حالة تزايد العصبيات في بقعة معينة استحال بها تأسيس دولة.[2] وأشار

---

[1] – ابن مريم، البستان، 162-163

[2] – ع.ابن خلدون، العبر، ج1 ص: 290

من قبل (الفصل الثاني من الباب نفسه)، أنه إذا استقرت الدولة و تمهّدت، تستغني عن العصبية[1]؛ كما يشير في الفصل الحادي و العشرين من الباب الرابع، إلى عائق العصبية في بناء دولة مستقرة، إنه يشير إلى ظاهرة العصبية داخل المدن[2] علما بأن وقع العصبيات يتلاشى حتما بالمنطقة الحضرية. يمكننا بهذا، من الدليل القاطع على أنّ العصبية القبلية ليست ركنا أساسيا في بناء دولة قانونية وشرعية تسعى لصالح الرعية، دولة قارة لا تزول بزوال زعمائها. نستشف من هذا الواقع أن الحضارة الإسلامية، على عطائها و سموها، قد فشلت في مسألة نُظُم الحُكم. لم تتمكن من إحداث هياكل مؤسساتية تعصمها من صروف الدهر ومن أهواء الحكام. لقد وعى الآبلي لهذه الوضعية المثبطة لكل مجهود يسعى إلى الأفضل. و ما من شك أنه استقرأ ماضي الأمة، و وقف عند أول عمل سياسي- اجتماعي واجه الرسول عليه الصلاة و السلام، إذ يُعدّ حدث المؤاخاة بين المهاجرين و الأنصار بمثابة القاعدة الصلبة لتشييد هيكل مؤسساتي ذي صبغة مدنية حضرية. إنّ الأمر الذي وقف عنده الآبلي هو أنّ أول دولة قهرية سيّرت أمور الأمة، قد حادَت عن مبدأ المؤاخاة المرسوم من قبل الرسول عليه السلام و ذلك باستحداث الشعوبية، وسارت على منوالها جميع الأسر الحاكمة عبر الأمكنة و الأزمنة، حتى تُنوسِي أمر المؤاخاة و صار الحدث -على أهميته القصوى- مضرب مثل فقط بين مهاجرين حُرموا من أراضيهم وذويهم وأنصار قاسموهم أموالهم و متاعهم، علما بأن مقاصد ما شرَع فيه الرسول عليه السلام كانت تكمن في رغبته في نزع من جذورها أصول العصبية: أي إزالة العقبة الحقيقية التي تعوق تأسيس دولة تتميز بالمساواة

---

[1] - المرجع و الجزء نفسهما، ص: 272

[2]- المرجع نفسه ج.2 ص: 672

والديمومة. كان يهدف إلى إرساء قواعد العمل المدني بنقل أساس العلاقات الاجتماعية من القرابة الدموية (قرابة مُغْلقة على نفسها و محدودة الآفاق) إلى قرابة جوارية متفتحة على الغير و مشجعة للتسامح. و من منطلق أنّ التعصب لا يخدم الوحدة المنشودة، رغب الآبلي في ذوبان العصبية، معتبرا كل تحفظ على قبول الغير – و لو كانت نزعة الانتساب إلى جهة أو فئة– ضرب من التعصب. ومما آلم الآبلي نفسيا هو أن تيار العصبية الجارف أوْهم الجميع باستحالة حصول الملك دونها. و هو الأمر الذي أغضبه فصرح لنخبة من تلاميذه أنه: « لولا انقطاع الوحي لنزل فينا أكثر مما نزل في بني إسرائيل لأننا أوتينا أكثر مما أوتوا.»[1]نلاحظ أنّ من شدّة غضبه شبّه أول أمة أخرجت للناس، أمة الوسط، الشاهدة على الناس، بالأمة الملعونة و المخزية، وذلك بسبب افتراقها عقائديا وسياسيا و بسبب نمط معيشتها المشجع للتعصب و الرافض للتغيير ولكل مبادرة تسعى إلى إعادة النظر في هياكلها التحتية.

كما أنّ استدلاله بحديث الجُحر[2]:« لَتَتَّبِعُنَّ سنَنَ مِنْ قَبْلِكُمْ شِبْراً بِشِبْرٍ وذِرَاعاً بِذِرَاعٍ حَتّى لَوْ سَلَكُوا جُحْرَ ضَبٍّ لَسَلَكْتُمُوهُ.» لم يكن فقط بسبب رفضه للتقليد فحسب، بل لانصياع المجتمعات الإسلامية التام لذوي السلطان. و في رأيه أنّ هذا الخضوع غير المبرر، تولّد عنه عُقم حضاري، تسبب في توقيف مسيرة الاجتهاد والاكتفاء بما جادت به قرائح الصدر الأوّل من العلماء مع تقديس فُهومهم، حتى قيل أنّ في علم الأوائل جواب لكل المسائل، فقنع الناس بنصيبيهم و رسخ التواكل وابتعدوا بذلك عن العمل بالأسباب. إنّ الجور والظلم

[1] – ابن مريم، البستان، ص: 217

[2]– رواه البخاري من سندين: تحت رقم 3456 و تحت رقم 7320 بتغيير طفيف في بعض المفردات دون تغير المعنى

سلبا من الأمة إرادتها و طموحها فلم تقْوَ على التحدي فتنبأ بحتمية التلاشي و الاندثار للمقومات الحضارية. و لم يكن الوحيد على هذا الرأي، بل سبقه الجاحظ حين صرح بأنّ الأمة « أصبحت تحمل عقلية العوام ونفسية العبيد و طبيعة القطيع![1]»

أما في المجال السياسي، فإذا أمعنّا النظر في وصية أبي حمّو موسى الزياني لوليّ عهده، والمعروفة بـ:"واسطة السلوك"[2] يتبين لنا، من خلال ما اقتطفه الأستاذ عبد الحميد حاجيات في كتابه حول أبي حمّو الزياني، أنّ غاية الأسرة الحاكمة تكمن بالدرجة الأولى في الحفاظ بأي وسيلة على عرشها. فمن إرشادات أبي حمو الثاني لابنه، استعمال الحيلة وعدم استئمان حاشيته المقربة، و الغدر بالعدوّ متى سنحت الفرصة، أعمال بعيدة عن مكارم الأخلاق. وإذا قارنا الوصية بالرسالة التي اختطها وزير المأمون طاهر بن الحسين لابنه عبد الله الذي تمّ تعيينه وليا على إحدى المقاطعات و التي استحسنها قارئوها لقيمتها السياسية والوعظية، يتبين الفرق الكبير بين الوصيتين. لقد أوصى ابنه أولا بتقوى الله وأردفها بفضل الله و نعمه على الوالي، ثم العمل بالقرآن والمحافظة عن الصلاة وإيثار الفقهاء ومشاورة العلماء و بالاقتصاد في الأمور كلها، و بالعدل و حسن الظن بالناس وإخلاص النية والوفاء بالعهد والحذر من التسلط واجتناب الشحّ و تفقد الجند والعمال...

وينهي طاهر بن الحسين رسالته بالاعتصام بالله.[3]

---

[1] – نقلا عن كتاب إصلاح الفكر الإسلامي لطه جابر العلواني، ص136

[2] – ع. حاجيات، أبو حمو موسى الزياني، حياته و آثاره (منتقيات من كتاب واسطة السلوك ص233–291)

[3] – ع.بن خلدون، العبر، ج1 ص: 542– 554 (و إنْ كان ابن خلدون قد ضمّن لمقدمته بهذه الرسالة، فليس من قبيل استحسانه إياها بل للوقوف على تناقضات الحكم).

ففي الوصية الأولى (وصية السلطان الزياني) يبرز واقع الحكم التسلطي السائد بأقطار دار الإسلام و بالثانية يبرز الحكم المثالي المنشود من قبل الرعية. و على الرغم من أنّ المأمون ألزم ولاته بمضمون الرسالة إلاّ أنّ تطبيقها الفعلي صار من المستحيلات لبعدها عن الواقع.

بقي لنا أنْ نشير إلى ظاهرة ساعدت كثيرا الحكام على حفاظهم على سلطانهم، وهي في واقع الأمر حيلة استعملتها السلطة و روّجت لها – بحسن أو بسوء نية– كتابات تلك الفترة. تتجسد الظاهرة في الانصياع المزعوم للحاكم إلى مناصحة كبار القضاة أو كبار الفقهاء. و من الأمثلة التي نستشهد بها، ما حدّث به لسان الدين ابن الخطيب في كتابه "أعمال الأعلام في من بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام"[1] إنه يخبرنا بأن الخليفة الأندلسي عبد الرحمن الناصر لدين الله الأموي، اتخذ بالقبة المائلة من قصر الزهراء قراميد مغشاة ذهبا و فضة وقال لحاشيته عند إتمامها:

– هل سمعتم أو رأيتم ملكا كان قبلي فعل مثل فعلي هذا أو قدر عليه؟ قالوا:

– لا والله يا أمير المؤمنين! إنك الأوحد في شأنك كلّه؛ و ما سبقك إلى مبتدعاتك هذه ملكٌ رأيناه أو انتهى إلينا خبره! ...إلى أنْ دخل القاضي منذر بن سعيد واجما، ناسكا، فلما أخذ مجلسه قال له كالذي قال لوزرائه، فأَقْبَلَت دموع القاضي تتحدر على لحيته وقال له:

– و الله يا أمير المؤمنين، ما ظننتُ أنّ الشيطان– لعنه الله– يبلغ منك هذا المبلغ، ولا أنك تمكنه من قيادك هذا التمكن، مع ما أتاك الله و فضّلك به على العالمين حتى ينزلك منزل الكافرين!

---

[1] – لسان الدين بن الخطيب، أعمال الأعلام في من بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، ص:38

– انظر ما تقول! كيف أنزلتني منازلهم؟

– أليس الله تعالى يقول:« ولَوْلاَ أَنْ يَكُونَ النّاسُ أُمَّةً واحِدَةً[1]»، فوجم الناصر ونكس رأسه مليا و دموعه تتحدر على لحيته خشوعا لله و تذمما، ثمّ أقبل على المنذر فقال له:

– جزاك الله عنّا و عن أنفسنا خيرا و عن المسلمين و الإسلام خير جزائه وكثّر في الناس أمثالك! فالذي قلته هو الحقّ، و قام من مجلسه ذلك يستغفر الله. وأمر بنقض سقف القبة و إعادة قرميدها ترابا.

تبين القراءة الأولية للحدث أن الخليفة رغم إمكانه في معاقبة القاضي الجريء، خضع لأمر الشرع واعترف أمام حاشيته بذنبه، بل تعدى ذلك بالاعتذار من القاضي وهنأه على صراحته و مناصحته إياه. و هي قراءة استحسنتها الرعية ورضي بها الراعي في آن واحدٍ؛ فالرعية ترى في القاضي الشخص الحامي لدين الله و الذي لا تأخذه في الله لومة لائم، و ترى في الحاكم ذلك الشخص الذي عرف قدره و وقف دونه إذْ أن اعترافه بذنبه جعل منه عند الرعية الرجل الذي يصلح لقيادة البلاد. فالرعية هي التي ستسعى (عاطفيا) على بقائه في سدة الحكم. (إن هذا السلطان رجل تقي، و قبل المناصحة وعمل بها وهو الحاكم الذي نرضى به)...و للحدث قراءة ثانية مخالفة للطرح الأول: ألم يكن هذا السلطان في صباه قد درس على خِيرة المؤدبين الذين مكنوه من التفقه في الدين و من الإحاطة بالتدبير في أمور السياسة؟ ألم يكن قد وعَى من قبل إلى شروط الحكم و كيف يحافظ على مصالح الرعية؟ ألم يكن في مقدور القاضي الذي يلتقي يوميا بالحاكم أن ينبهه عن تصرفاته هذه؟ لماذا لم يتدخل

---

[1] – قرآن كريم، الزخرف، الآية: 33

القاضي قبل تبذير طائل الأموال ؟ يبدو لنا أن الحدث مفتعل و مرغوب فيه من قبل السلطة لأنه يهدف إلى ترسيخ مبدأ في ذهنية الرعية يخصّ صلاح الراعي. والذي يؤكد هذا الطرح أن السلطان المذكور في الحدث بقي على عرشه مدة زادت بقليل عن خمسين سنة! وعليه فالحدث ما هو فيما نرى إلاّ دعاية تهدف إلى دعم السلطة وترسيخ حكمها.إن كتب تراجم القضاة مليئة بمثل هذا الحدث، و قد جئنا بقرينه عند تعرضنا إلى ترجمة أبي زيد بن الإمام في الباب الأول وبصدد الكلام عن استقطاب تلمسان للعلماء. و هناك أيضا نمط آخر من الكتابات التي سعت في تبرير هذا النموذج من الحكم كالإتيان بموعظة أو تكرار عبارات مأخوذة من القرآن الكريم. وعلى سبيل المثال ما ورد في كتاب العبر كقوله:« فلو راموها[السلطة] معه أو دونه لزلزلت الأرض زلزالها[1]» « واللهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ» « و الله غالبٌ على أمرِهِ[2]» «والله يأتي مُلكَه من يشاء[3]» أو العبارات التي اختطها أخوه يحي « والأَمْرُ للهِ مِنْ قَبْلُ و مِنْ بَعْدُ[4]». نكون بهذا قد حاولنا التعرف على الواقع الاجتماعي و الثقافي والسياسي الذي عاش فيه الآبلي، كما تعرضنا لمواقفه من كل ما حدث، فما هي مقترحاته في سبيل النهوض بالأمة وإسعادها؟

برنامج الآبلي:

---

[1] – ع.بن خلدون، العبر، ج1 ص: 276

[2] – المرجع و الجزء نفسهما، ص: 277 و 279

[3] – المرجع و الجزء نفسهما، ص: 275

[4] – يحي بن خلدون، بغية الرواد في ذكر ملوك بني عبد الواد، ج2 ص:63

قبل الشروع في الموضوع لا بدّ من التنبيه بأنّ مصطلح "المدينة الفاضلة" الذي استعمله أفلاطون لأوّل مرة لم يكن يعني به المدينة كهيكل عُمراني، بل كان يفيد معنى الدولة، و سار الفلاسفة على منواله إلى مجيء عبد الرحمن بن خلدون الذي وظّف مصطلحا جديدا يشمل العمران و النظم السياسية في آن واحد: العمران الاجتماعي. و منشأ الاِلتباس في مصطلح المدينة عند فلاسفة اليونان صادر من وقْع البيئة الطبيعية الوعرة و الجبلية التي أثّرت في النظم السياسية منتجة نظام "دولة – مدينة"؛ فرسخ في ذهنهم أنّ لفظ "الدولة" يشير إلى المضمون السياسي والمعنوي، و لفظ "مدينة" يجسد المضمون العمراني والاجتماعي.للآبلي، على غرار جميع من اهتم بأمر النهوض بمصالح الأمة، رأي خاص به، لكنه يعاكس المفكرين الآخرين في أسلوب العمل. لم يستمد رأيه من عقل فعّال ولم ينطلق من المُثُل. إنه لم يهتم بالسؤال الذي طرحه معظم المفكرين: كيف يجب أن يكون المجتمع الأفضل، بل أراد أن يستجيب للواقع المعيش: ما هي السبل الكفيلة بتحسين أوضاع الأمة؟ استلهم إذاً مقومات أفكاره من الواقع المزري الذي تئن الأمة تحت وطئته. إنه ابتعد عن تصور أفلاطون والفارابي معاً لأنهما قدّما لنا "مدينة فاضلة" ليست لها أيّ صلة بالممارسات اليومية لأفراد مجتمع عادي يسعى إلى الأفضل.[1] وبعزوفه عن الدنيا وعدم سعيه إلى الجاه والسلطة، تمكن الآبلي من تعبئة كل طاقاته العقلية من أجل بلورة أفكاره في طرح نسقي أخذ بعين الاعتبار كل العناصر الأساسية البانية لدولة قارة تسعى إلى إسعاد رعيتها. يتجسد برنامجه الإصلاحي في المبدأ الهادف إلى "إصلاح شؤون الساجد (في دنياه) قبل تنميق المساجد و تحبير القصور والدور"

---

[1]– إسحاق عبيد، المدينة الفاضلة، ص: 30

و تقتضي أمور الدنيا الاعتناء بالجانب الاجتماعي السياسي وبالجانب التربوي وبالجانب المعاشي. فالأول يضمن للفرد مكانة لائقة ضمن الجماعة ويمنحه حقوقه الأساسية ويحفزه على التعاون مع غيره والسهر على تنفيذ واجباته إزاء الجماعة. أما الجانب التربوي فيُنوّر سلوكه الفردي و الجماعي إذْ أنّ المجتمع الصالح يتألف ممن ثَقَّفَهُ عقله و هذَّبَه قلبه. و أما الجانب المعاشي الذي ميزه عن أقرانه فيسعى إلى إنماء الثروة و تنشيط المبادلات و تعميم الفائدة المادية على الجماعة وبالتالي يجلب السعادة للجميع. هذا و نجمل برنامجه في المحاور الأساسية التالية:

1. المحور السياسي الذي يتميز بالاستقرار و يسعى إلى تحقيق كيان مبني على ضمان الحريات و الأمن و العدل مع الارتكاز على هيئة تسير مصالح البلاد والعباد بالتشاور و وفق ضوابط شرعية.

2. المحور الاجتماعي المؤسس على الأخوة بين أفراد الجماعة والرافض للفكر العشائري و نعراته و الساعي إلى المساواة.

3. المحور التربوي الذي يعدّ في برنامجه الحلقة المحورية المحركة لكل دواليب المشروع. فهي التي تمدّ المحاور الأخرى بالعناصر الكفيلة بالتنفيذ المتقن، لذا رغب في تحرير التعليم من المراقبة التعسفية و عدم خضوعه إلى التنميط الناتج عن الغايات المفروضة من قِبل السلطة.

4. المحور الاقتصادي: إن البحث عن المعاش ضرورة ملحة لتحقيق الرزق أو الكسب أو الفَلح. فالعمل هو الذي يضفي قيمة على المنتَج. ومن دون ثروة تنفق لا تستقيم الحياة

الفصل الثاني:

صور من استشراف الآبلي

و كلام عن مآل فكره

1. تأثير الآبلي في بعض تلاميذه:

أ- المباشرين: عبد الرحمن بن خلدون

ب- غير المباشرين: أبو إسحاق الشاطبي

ج- المعاصرين لنا: عبد المجيد مزيان

2. **مآل فكر الآبلي:**

أ- معوقات نشر أفكاره

ب- موقف السلطات

ج- كوارث منتصف القرن الثامن، الرابع عشر)

تأثير الآبلي في بعض تلاميذه:

يمكن للقارئ أن يعْترض علينا في محاولتنا لتحديد الملمح العلمي للآبلي، بالاعتماد فقط على بضعة أقوال صادرة عنه (دون يقين) و على كثير من الاحتمالات الناتجة عن تخمينات، فرضها افتقارنا للسند المادي القاطع، أي لآثار مكتوبة دونها الآبلي نفسه. نردّ على هذا الاعتراض السليم في طرحه،

باحتمال آخر متمسكين به بقوة و تحدونا مع ذلك رغبة في رفعه إلى مستوى الخبر اليقين.

إننا نعتقد بأن الآبلي و بفضل كفاءاته العالية في مجال التبليغ، تمكن من أنْ ينفذ في أذهان تلاميذه، فاستوعبوا جيدا المعارف التي نفثها في عقولهم وقلوبهم. ومن شدة هضمهم لها، ضموها إلى رصيدهم المعرفي؛ وبتبنيهم لهذه المعارف، حسبها القراء إبداعاتٍ لهم. و عليه يصعب التمييز بين أفكار الآبلي و تلاميذه[1] وفي الوقت نفسه لا نرغب في تقزيم تلاميذه من أمثال ابن خلدون و المقري على وجه الخصوص، و لا يمكن لنا مثلا إرجاع كل الأفكار النيرة التي جادت بها قريحة عبد الرحمن بن خلدون، إلى الآبلي. فلا يمكن لنا إنكار فضل ابن خلدون في بلورة أفكاره و إنْ كانت في أول أمرها صادرة عن شيخه. إن المعارف تزكو وتنمو بواسطة التبليغ و المثاقفة والتجربة الشخصية. فللأول فضل التبليغ وللثاني فضل الاستثمار و حسن الاستغلال.

و نظر لكثرة تلاميذه و تنوع الفنون التي تطرقوا إليها، لا نطمح بعملنا هذا الإحاطة الكاملة بالآثار الفكرية التي أودعها الآبلي فيهم. إنه عمل ضخم، لا يقوى عليه شخص بمفرده، بل تحتاج مجموعة متماسكة إلى متسع من الوقت وإلى جهد و مثابرة. وعليه سنقتصر على أخذ بعض العينات من أفكار الآبلي التي أحسن استغلالها عبد الرحمن بن خلدون بالنسبة لتلاميذه المباشرين، و أبو إسحاق الشاطبي بالنسبة لتلاميذه غير المباشرين و عبد المجيد مزيان بالنسبة لتلاميذه المعاصرين، علما بأننا لم نتغافل عن علماء أجلاء من أمثال أبي عبد الله الشريف التلمساني الذي قال فيه للآبلي: « هو أوفر من قرأ عليَّ عقلا

---

[1] – ابن مريم، البستان، ص: 219 يشير إلى الخلط الموجود بين أفكار الآبلي و تلميذه المقري الجدّ.

وأكثرهم تحصيلا.» لكن الشريف التلمساني اعتمد في كتابته الاختصار الذي يصعب من خلاله الكشف عن آثار الآبلي؛ أو من أمثال السعيد العقباني الذي كان يمجد العقل حتى ظن البعض أنه تبنى تيار المعتزلة، لكن كتابه الأساسي الذي صنفه في العقيدة لا زال صعب المنال. و إنْ وجد فلا بد من أن يخضع لدراسة دقيقة لإبراز أثر الآبلي فيهن و كذا بالنسبة للمقري الجد و غيره من العلماء الذين تتلمذوا على الآبلي. نشير بهذه المناسبة أنّ للآبلي وقع كبير في منهجية الكتابة التاريخية لدى تلاميذه المباشرين، لقد وجّههم نحو خطة جديدة في معالجة الأخبار، قوامها النظرة الشمولية لواقع الأمة والاهتمام بالمظاهر الاجتماعية مع تمحيص الأخبار وغربلتها من الأباطيل و الأوهام. فعلى سبيل المثال قام شمس الدين بن مرزوق بدراسة مناقب السلطان أبي الحسن المريني، و هي مناقب تتخللها أخبار حول الحياة الاجتماعية و الثقافية والعمرانية لمنطقة المغربين (ظاهرة البرد الشديد بتلمسان خلال شتاء 337هـ/ 1337م و وصفه لمنارة مسجد المنصورة وحجم التفاحات التي تعلو الجامور...) و قام لسان الدين بن الخطيب بتقديم واقع الأندلس الحضاري بالتركيز على تراجم العلماء (كتاب الإحاطة في أخبار غرناطة) كما قدّم لنا في كتاب "أعمال الأعلام" إحصائيات حول الاستهلاك اليومي للحطب بمدينة قرطبة في القرن الخامس الهجري، وإحصائيات حول الاستهلاك اليومي لسمك السردين بالمدينة نفسها؛ مع الإشارة إلى نفور العنصر العربي من أكل السمك (للاعتقاد السائد بأنها تقلل الفهم). وعليه فمن كان يتناول هذه الكمية الكبيرة من السردين؟ هل هم البربر أم المدجنين أم هي إشارة إلى عدد الذميين المستقرين بقرطبة.[1]

---

[1] – *ابن الخطيب، أعمال الأعلام، ص: 104*

لقد حوّل الآبلي ميدان الدراسات التاريخية من سرد أخبار الأسر الحاكمة ونشاطهم من مختلف جوانبه إلى الاهتمام بأحوال الرعية، و ذلك ما يمكننا الْتماسه بقوة في مقدمة عبد الرحمن بن خلدون و في عنوان تاريخه الضخم؛ هو عنوان يعدّ في حدّ ذاته برنامجا متكاملا (كتاب العبر و ديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب و العجم و البربر، و من عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر) فبإمكان اللبيب أن يستخلص منه المنهجية التالية: تفيد كلمة "العبر"، أخذ العبرة من تجارب الآخرين، و في الوقت نفسه تشير إلى ضرورة إعادة "التعبير" أي إعادة كتابة التاريخ بالنسبة لكل جيل ذلك لأنّ تجديد الرؤى هي بمثابة التصالح مع الذات، فالتاريخ من هذا المنظور، يسعى إلى التماسك الاجتماعي. أما عبارة "ديوان المبتدأ و الخبر" فهو يشير إلى تمحيص الأسباب التي أدّت إلى حدوث الأمر و روايته بمنطق سليم و بواقعية. و تفيد عبارة "أيام العرب و العجم والبربر" إلى دراسة تاريخ الأمم المذكورة باعتماد الموضوعية. إنه يفضل التأريخ للرعية قبل الاهتمام بحياة السلاطين و الأسر الحاكمة. إنها منهجية أكدت نجاعتها إلاّ أنها لم تُعمِّر طويلاً.

تأثير الآبلي في ابن خلدون: (732-804هـ/1332-1406م).

و بدون الحطّ من قدر ابن خلدون، و لا تضخيم في مقام شيخه، الجزم بأنه لولا مشافهة الآبلي لابن خلدون ما كانت لتتفجر عبقرية هذا الأخير و ما كان باستطاعته حسن استغلال تجاربه السياسية، و ما كان له ليُحْدِث علما جديدا (علم العمران البشري) الذي جعل من الفكر الخلدوني تراثا عالميا لا زال يُستثمر.

يشير ابن خلدون في مقدمة "لباب المحصل" وفي "التعريف بابن خلدون" بفضل الآبلي في توجيه و بناء أفكاره[1]. يتواجد أثر الآبلي في كل كتابات ابن خلدون: في "لباب المحصل" حتى شك بعضهم في نسبة الكتاب إلى ابن خلدون وقيل أن الآبلي أملاه عليه إذ تمّ له تلخيص كتاب المحصل للفخر الرازي ولم يتجاوز سنه العقد الثاني من عمره. كما يتجلى تأثير الآبلي في "المقدمة" و في كتاب "العبر" و كذا في آخر تأليف له "شفاء السائل لتهذيب المسائل" و هو كتاب موضوعه التصوف. و سنقتصر على استخلاص بعض تأثيرات الآبلي في المقدمة و في كتاب العبر. و مما صرح به ابن خلدون أنه أخذ مباشرة من الآبلي أمور أساسية مثل وصية يغمراسن لوليّ عهده عثمان. و مما يثير الانتباه أنه ولأهمية الخبر، يرويه ابن خلدون كما سمعه من شيخه دون التدخل فيه: إنه ينقل ما شافهه به على النحو التالي: « سمعتُ من السلطان أبي حمو موسى بن عثمان قال أوصى دادا يغمراسن لدادا عثمان، فقال له: يا بُني! إن بني مرين بعد استفحال ملكهم و استيلائهم على الأعمال الغربية و على حضرة الخلافة بمراكش، لا طاقة لنا بلقائهم إذا جمعوا لوفود مددهم ولا يمكنُنِي أنا، القعود عن لقائهم، وعليك باللياذ بالجدران متى دلفوا إليك، وحاول ما استطعتَ في الاستيلاء على ما جاورك من عملات الموحدين و ممالكهم يستفحل به مُلكَكَ و تكافئ حشد العدوّ بحشدكن و لعلك تُصيِّر بعض الثغور الشرقية معقلا لذخيرتك.»[2] وثيقة تكشف لنا عن شعور يغمراسن الرجل السياسي والدبلوماسي و عن شعور يغمراسن الرجل البطل الذي حنكته المحن.

---

[1] – ليراجع الباب الثاني. وقد حلاه باستعمال أسمى و أرقى العبارات.

[2] – ع. بن خلدون، العبر، ج 13 ص: 189

إنّ الطريقة التي استعملها ابن خلدون في سرد الخبر تشبه إلى حدّ كبير الطريقة المستعملة من قِبل رواة الحديث. و لا يعني هذا أنه يضفي على صاحب الخبر هالة من القداسة، لكنه يهدف إلى الإشارة إلى أن الآبلي حافظ على متن الخبر كما تلقاه مع التنبيه على أن الحوادث اللاحقة برهنت على وضوح الرؤية لدى يغمراسن و على صحة مضمون الوصية.

و من الأخبار التي صرح بها ابن خلدون على أن مصدرها شيخه الآبلي، ما تعلق بوفاة عثمان بن يغمراسن أثناء الحصار الطويل. إن الآبلي أسند الخبر للأسرة الحاكمة، (كان في رحلته المشرقية التي دامت مدة الحصار)؛ و على الرغم من غيابه عن تلمسان فإنه انفرد بخبر وفاة السلطان (سنة 703هـ/ 1303م) بسبب جرعة سمٍّ "الديماس" أخذها في كوب من اللبن)[1]. و إن كان الخبر لا يدخل مباشرة في إطار عملنا، إلاّ أنه يفرض علينا التوقف عنده قصد استخلاص حقيقة الوضع: إن الآبلي يُلفت النظر إلى ثلاثة مواقف تحتاج إلى توضيح، قنوط السلطان، ورصانة الزوجة، وفِطنة و شجاعة الدرية.

كما يفيدنا ابن خلدون بنبأ آخر لا يقلّ أهمية من السابقين (مصدره الآبلي)، ويتعلق بظاهرة تكررت بالمغرب الأقصى: دسائس اليهود ومنها سيرة خليفة بن الرقاصة[2] الذي كان قهرمان (من وظائف القصر و المقربين من السلطان) المريني يوسف بن يعقوب، و فساده و تلاعبه بالحكم. و إنْ كان الآبلي ركز على هذا الحدث لأنه وعى لخطورة الأمر في زوال الدولة بسبب هذا النوع من

---

[1] - المصدر و الجزء نفسهما، ص: 196. الديماس: سم سريع المفعول

[2] – للإشارة إلى عمل دنيء لا زالت عبارة "ولد الرقاصة" مستعملة بتلمسان.

الانتهازيين. و كأنه تنبأ لمصير الدولة المرينية، و صدقه الدهر إذ سيكون زوال الدولة المرينية بفساد الحكم بواسطة سعاية الحاجب اليهودي ابن النغريلة.[1]
و هناك أخبار أخرى شافه بها الآبلي الأخوين ابن خلدون مثل أصل قبيلة زناته، وضبط اسم مدينة تلمسان. أما الخبر الذي يمكن عدّه من الأمور التي تؤكّد السموّ المعرفي للآبلي و قوّة إدراكه لكنه المسائل الحاسمة في تاريخ الأمم هو ما قدّمه لصاحب "المقدمة" حول نظرية العصبية التي رفعت من شأنه و جعلت منه أحد رواد علم الاجتماع. ففي المقدمة إرجاعات عديدة تنسب الأخبار للآبلي، فهناك الخبر عن التُّوَيْزَرِي المدعي المهدوية، أوّل القرن السابع بجبال المصامدة، و هناك الخبر عن العباس الذي ادعى أنه المهدي المنتظر (آخر القرن السابع) والذي اتبعه العديد من الرعاع. أما أهمّ خبر في هذا المجال، يشير إليه ابن خلدون بما يلي:« و أخبرني شيخنا المذكور (يعني الآبلي) بغريبة في مثل هذا و هو أنه صحب في حجه في رباط الفتح... رجلا من أهل البيت من سكان كربلاء كان متبوعا معظماً، كثير التلاميذ والخدم... و تأكّدت الصحبة بيننا في ذلك الطريق فانكشف لي أمرهم و إنهم إنما جاؤوا من موطنهم بكربلاء لطلب هذا الأمر و انتحال دعوة الفاطمي بالمغرب. فلما عاين دولة بني مرين... قال لأصحابه: أرجعوا فقد أزرى بنا الغلط و ليس هذا الوقت وقتنا.[2]»
لم يعلن الداعية عن قراره إلاّ بعد معاينته لواقع عصبية بني مرين التي صارت تهيمن سياسيا على كل القبائل المتواجدة بالمغرب الأقصى، حتى على تلك التي تفوقها من حيث العدد إذْ أنّ قوة العصبية تقاس بشوكتها و شدّة بأسها. لقد رضخ الداعي الشيعي للأمر الواقع، تجنبا لعصبية لا قدرة له عليها. إنّ الوعي

[1] – آخر حاجب يهودي تسبب بسوء تصرفاته في زوال الدولة المرينية.
[2] – ع.ابن خلدون، العبر، ج1 ص: 584

بقوة العصبية ووقعها في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية معلوم لدى أولِي الفكر وأصحاب الحلّ و العقد. لقد تنبه لها يغمراسن و أشار لمفعولها في وصيته لولي عهده. فالكل وَعَى لدورها في تأسيس الدولة، لكنه لم يتأت لأي مفكر قبل ابن خلدون ضبط قاعدتها التنظيرية، إلى أنْ فقِهها الآبلي وحفّز تلميذه النجيب في التفكير في الظاهرة، وبفضل شيخه، وبفضل تجربته الميدانية (إذْ قصد دراسة القبيلة من داخلها والتعرف عن حوافزها وتفاعلاتها، بقي عند قبيلة بني مزني بمنطقة بسكرة[1] مدة سبع سنوات)، تمكن خلالها من المعاينة الميدانية للظاهرة ودراسة مفعولها ومن ثمّة تحديد ملمحها لدى البدو عربا كانوا أم بربرا. كما نقف على جانب فكري آخر عُدّ فيه عبد الرحمن بن خلدون من رواده الأوائل: هو دراسة الجانب الاقتصادي و أثره في تطور الأمم، أسماه المعاش. و كان ابن خلدون نفسه أشار لفضل الآبلي في إثارة فضوله إلى أهمية الاقتصاد و لو بالتركيز على نكتة غريبة.[2] كما تمّ للآبلي التأكيد على أهمية العامل الاقتصادي حين اهتمام ابن خلدون و أقرانه إلى إيلاء أهمية لجانب المعاش عند دراسة أحوال الرعية. ومن ناحية أخرى يظهر التأثير الفكري للآبلي في ابن خلدون في مجال الحياة العامة، إذْ أنّ نجاة عبد الرحمن بن خلدون من مخالب المستبد الطاغية التتري تِيمُور لِنْكْ لم يكن بسبب فطنته وحدها بل ما من شك أنّ شيخه كان قد حدّثه على ما وقع بين نُصير الدين الطوسي و الطاغية هُولاكُو. كما استفاد من تجربة شيخه في دراسته

---

[1] - مدينة بجنوب شرق الجزائر، على مشارف الصحراء، و هي قاعدة لبدو الرحل من العرب و البربر

[2]-ع.ابن خلدون، العبر، ج2 ص: 809

الاجتماعية لقبائل البربر المستقرة بجبل الهساكرة (كتلة جبلية وعرة بوسط المغرب الأقصى).

ب. تأثير الآبلي في أبي إسحاق الشاطبي[1](ت:790هـ/1388م)

أقحمنا الإمام الشاطبي في دراستنا هذه للأسباب التالية:

- إبراز مدى أثر الآبلي في فكر معاصريه، و إنْ لم يحدث الاتصال الفعلي معه.

- تتلمذ الشاطبي على علماء شافههم الآبلي، منهم المقري الجدّ، و شمس الدين ابن مرزوق و لا سيما أبو عبد الله الشريف التلمساني. و كلهم أخذوا عن الآبلي علم أصول الدين. و هؤلاء بقدراتهم العقلية و كفاءاتهم المنهجية المستمدتين من شيخهم، تمكنوا من النفاذ في ذهن الشاطبي. و عليه يمكن القول بأن تعاليم التلاميذ المباشرين للآبلي هي التي مهدت طريق الشاطبي ووجهته إلى التعمق في دراسة علم أصول الدين و ليحيط بدقائقه و يبدع فيه.

- إنّ اهتمامات الشاطبي بأصول الدين، تَسير في النهج الذي خطه الآبلي في برنامجه الإصلاحي، و كأنه يصرح بما سكت عنه الشيخ.

- إنّ القباب أستاذ الشاطبي الرئيسي، كان معاصرا للآبلي (و إنْ لم تتأكد لدينا الصحبة بينهما) و كانت لهما مواقف متقاربة فيما يخصّ أوضاع الأمة و فيما يخص المعالجة و الإصلاح. إنهما يتفقان على أنّ منهجية علم الأصول تعتمد على التفكير و على البحث عن أساليب التحليل قصد إيجاد الحلول الناجعة تزيل

---

[1] - هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، العلامة المحقق النظار، فقيه أصولي، محدث و مفسر، له استنباطات جليلة مع صلاح و ورع، من شيوخه القباب و أبو عبد الله الشريف التلمساني، و المقري الجد و شمس الدين بن مرزوق. ألّف في النحو و في العلوم السنية و في أصول الدين. من مؤلفاته المرجعية الاعتصام و الموافقات.

الحرج عن الأمة. لهذا اعتبرناه عينة ممثلة للفترة التي عاش فيها و للفكر السائد بها.

من مقدمة كتاب الموافقات تتأكد لنا عزيمة الشاطبي في التجديد. بالفقرة الأولى ينبه أنه يوجه كتابه إلى النخبة المثقفة القادرة على التأثير في المسار الحضاري للأمة[1]. ليس هو كتاب تعليمي يجد فيه طالب المعرفة مبتغاه، بل هو كتاب يؤسس لمنهجية جديدة تتعدى حدود علم الأصول المتعارف عليها من قِبل الفقهاء. إنه ينبه ضمنيا الأساتذة على منع طلبتهم من تناوله كتابه ما عدا من تيقنوا من قدراته العقلية (كما كان معمولا به في دوائر المعلمين). إنه بمنهجيته هذه يثور عن المنهجية التقليدية التي كانت تلحق الفرع بالأصل مع البحث عن المبررات للأحكام الشرعية باعتماد التأويل، وفي تفسيرها لأسباب لجوء المشرِّع إلى تبرير موقفه، فهي تربط العلة بالحكم.[2] فالغرض في المنهجية التقليدية هو إضفاء سمة "التفكير المعقول" على الأحكام الشرعية، و في واقع الأمر فهي ترفض الاجتهاد البناء و تمنع من تغيير الإطار العام لاستنباط الأحكام المزيلة للحرج عن الأمة. و من هذا المنظور يُعدّ الشاطبي المجتهد الذي ضبط بدقة مقاصد الشريعة وأعطى لمفهوم المقصد مرونة تمكنه من معالجة الوضع الراهن بمعطيات الواقع الآني للمجتمع. إنَّ مفهومه للمقصد أزال التناقض بين أوضاع الأمة المثالية (عهد الرسول عليه الصلاة و السلام و خلفائه المباشرين) والأوضاع الراهنة للأمة. إنه عرف غاية علم أصول الدين بأنها «تحصيل ملكة

---

[1] -« لا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظرة مفيد أو مستفيد، حتى يكون ريان من علم الشريعة، أصولها و فروعها و منقولها و معقولها، غير مخلد إلى التقليد و التعصب لمذهب. فإنه إنْ كان هكذا خيف عليه أن ينقلب عليه ما أودع فيه فتنة بالعرض، و إنْ كانت حكمة بالذات».

[2] - عبد الجليل بادو، أثر الشاطبي في الفكر السلفي بالمغرب، ص: 17

استنباط الأحكام الشرعية قصد القيام بمصالح الناس في دينهم ودنياهم[1]» وعليه فالأحكام المستنبط عنده تقتضي مراعاة الضروريات الخمس في العمران وهي: الدين، النفس، العقل، النسل، والمال.[2] تنطلق هذه المنهجية من الواقع المعيش للأمة، و تهدف إلى تحسين أوضاعها. إنها تعالج الحالة موضوع الاجتهاد دون التخمين في الوضع المثالي الذي يجب أن تكون عليه الأمة، تهدف إلى تغيير ذهنيات المجتمع، دون الدخول في صراعات مع جماعات ضاغطة، و لا إحداث فتنة في الوسط الاجتماعي. هي إذا منهجية تحترم الثوابت، إنها تسعى إلى مكارم الأخلاق وهي الغاية التي كان الآبلي يرمي إليها (تحقيق التغيير من الداخل دون إزعاج الحكام و الفقهاء) و يمكننا بها تفسر لماذا بقي الآبلي يتعامل مع السلاطين وذوي النفوذ، دون أن يصيبه مكروها. وهناك أوجه أخرى تبرز التأثير (الممكن) للآبلي في الشاطبي، نجمله في ما يأتي:

على الرغم من تتلمذ الشاطبي مباشرة على القباب (الذي رفض مطلقا المختصرات) فإننا نراه في كتابه "الموافقات" يتخذ موقفا وسطا منها على غرار الآبلي. إنه صرح بأن بالمختصر «تعمّ معارفه الخاصة من الناس»، فالمختصر في رأيه وسيلة لتعميم الفائدة و وسيلة لتمرير رسالته التي تعتمد التجديد في علم يعدّ عند كبار العلماء ركيزة العقيدة. إنه بذلك يقيم الفرق بين المختصر الذي وضع خصيصا للحفظ (و هو المرفوض من كل ذي لب) وبين المختصر الذي وضع من أجل إزالة حشوٍ أو إطناب مخل للمعنى المرغوب فيه، كالذي طلبه الآبلي من ابن خلدون. يؤدي بنا اهتمام الشاطبي بأصول الدين إلى القول بأنه فقه جيدا غضب الآبلي عن موقف المجتمع الذي كان يعيش فيه و الذي

---

[1] – الموافقات، الشاطبي، ص:

[2] -على أساس هذه العناصر بنى ابن خلدون مقدمته، وكلمة "عمران" تُؤكد أثر الآبلي على الشاطبي

أخلد في التقليد. إنه وعى بالمهمة المنوطة بالعالِم والتي تفرض عليه التحدي وذلك ما فعل: إنه تعدى الحدود التي وضعها علماء الأصول (و التي تكمن في رأيهم في العناية الكاملة للنص النقلي و فهمه كلية، و هو الهدف المرسوم في المنهجية التقليدية) و انتقل في اجتهاده إلى الجزء الثاني المتضمن مقاصد الشريعة، فأبدع فيه.

نهى الشاطبي على غرار الآبلي عن الاستشكال قبل الاختبار[1] و كنا خصصنا فصلا للآبلي المعلم، فليراجع في مكانه.

ج. تأثير الآبلي في الأستاذ عبد المجيد مزيان (1926– 2001 م)

تم اختيارنا للأستاذ مزيان لأنه المفكر المعاصر الذي تعامل (في كتابه: النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون) مع صاحب المقدمة لنفسه و من خلال عصره و لم يعمد على غرار الباحثين الآخرين الذين درسوه من وجهات عديدة وبخلفيات إيديولوجية دخيلة عن الفكر الإسلامي. تكمن أهمية دراسة الأستاذ مزيان في تيسيرها لنا الاقتراب المنهجي من أمهات القضايا التي عالجها ابن خلدون، و في كل خطوة يبرز أثر الشيخ فيه. و مما تؤكده مقالات الأستاذ مزيان أنه كان كثير الإعجاب بالآبلي إلى درجة أن قيل أنه ما درس فكر ابن خلدون إلاّ بقصد التعرف أكثر عن منهاج الآبلي و شمولية فكره وعقلانيته. ومن ناحية أخرى يعلن الأستاذ مزيان في مستهل كتابه عن الغاية التي يرمي إليها والمتمثلة في معرفة الواقع المجتمعي الذي عاينه ابن خلدون. إنه وقف عند تناقضات خطيرة بين الفكر الإسلامي و تطبيقاته أو قل بين طموحات الشعوب الإسلامية المتمسكة بالروح الجماعية و بين فردانية الطبقات المستبدة. (على

---

[1]- الشاطبي، الموافقات، ج1 ص: 26

هذا المستوى تتجلى بصمات الآبلي في العمل الإبداعي لابن خلدون). ويقر في الوقت نفسه عدم جدوى دراسة الفكر الخلدوني خارج إطاره الثقافي وذلك ليس من باب اعتباره أنه فكر ديني إذْ أن ابن خلدون و بفضل شيخه الآبلي (العالم الموسوعي و العقلاني) استوعب جيدا الفكر اليوناني فتمكن من نقل معارفه من المجال الديني إلى المجال الفلسفي (و إنْ كان ابن خلدون يعلن عن عدم جدوى دراسة الفلسفة لعجزها في مجال الإلهيات، إلاّ أنه يصر على استعمال المنطق كوسيلة لتنظيم الأفكار لا كغاية في حدّ ذاته)، و هنا أيضا نتخيل ظل الآبلي وراء ابن خلدون. ثم موقفه من هذا النوع من الفلسفة لا يعني رفضه للتفلسف وإلاّ كيف نفسر نشأة فلسفة التاريخ دونه؟ إنه بإبداعه هذا أكد أن الحضارة الإسلامية هي حضارة عالمية شاملة لكل مظاهر التفكير البشري، لذا ليس غريبا أن يظهر علم العمران في بيئة إسلامية (و بالضبط في الجزء الغربي من العالم الإسلامي) و ذلك نتيجة استيعاب علماء أفذاذ لتراث البشرية واستخلاصهم للبه (من الفيلسوف ابن رشد إلى الآبلي شيخ ابن خلدون). يمكننا الجزم على هذا المستوى أنه لولا النشاط الدءوب لمفكري الإسلام ما كان للغرب أن يتعرف عن الفكر اليوناني بذلك الوضوح. فلا نستغرب إنْ كان الإيطاليون يسمون فترة نهضتهم الفكرية بـ: الكوارطو سانطروQuarto Centro. و هذا دليل عن اعترافهم بادئ الأمر بأثر الحضارة الإسلامية في الفكر الغربي الحديث. لقد أعاد ابن خلدون النظر في مفاهيم ثلاثة أساسية بني عليها الفكر الإنساني.

1. مفهوم الإسلام و استخلص منه فكرتين متكاملتين فيما بينهما و هما المساواة بين البشر و عقيدة التوحيد و ذلك من حيث امتداداتهما الاجتماعية (الخلق من نفس واحدة لإبراز المساواة، و من طين لإبراز التواضع)، منظور

جديد دحض العنصرية التي بنيت عليها الحضارات العتيقة (الفراعنة والقياصرة). كما أعاد النظر في مفهوم الأمة الإسلامية (التي يسميها الأستاذ مزيان بالجماعة لانعدام الوحدة لديها)، إنه يوضح التناقض بين المثل العليا التي يطمح إليها كل مؤمن و الواقع الذي تئن تحته الشعوب الإسلامية. فالجماعة الأولى بنيت على أبعاد إنسانية التي انمحت مباشرة بعد انتقال الحكم من الشوري إلى الملكي الوراثي و بالتالي حلّت محل الجماعة الأولى جماعات أخرى متنافرة اعتمدت على العصبية. و على هذا المستوى يعمق الأستاذ مزيان ما عاينه ابن خلدون، و يقر بأن إدخال العصبية كعنصر أساسي في الحكم يعدّ تراجعا عن المبادئ التي نادى بها الرسول عليه الصلاة و السلام، و يعدّه شرخا عميقا في الهيكل الحضاري للأمة. و من هذه الزاوية يقترب الأستاذ مزيان من الآبلي (حديث الجحر) في سخطه عن الخضوع التام للرعية و انسياقها نحو التقليد. ويستفيد الأستاذ مزيان من ملاحظات ابن خلدون ليستخلص أن النكبات التي تعرفها الجماعة الإسلامية، صادرة من داخل هيكلها غير القار، و ليست نتيجة صدمات بالأمم و الحضارات الأخرى، إنه يؤمن على غرار لسان الدين بن الخطيب السلماني (تلميذ آخر للآبلي) أن الحضارة الإسلامية التي بنيت أول أمرها على مبادئ إنسانية كان بإمكانها – لو استمرت– قيادة العالم.

2. و لإثبات واقعية الفكر الخلدوني، يعمل الأستاذ مزيان على مستويين، يؤكد لنا أولاً أن ابن خلدون درس الواقع المجتمعي القائم خلال القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) من جميع أوجهه و يعطينا عنه صورة دقيقة، ويبرهن لنا ثانية عن كيفية معالجة صاحب المقدمة للأحداث بموضوعية مبتعدا بذلك عن الأهواء. تتجسد إذا واقعية ابن خلدون في معاينة الحدث ثم دراسته

بنزاهة وتبصّرٍ. إنه قدم لنا الوجه الحقيقي للاقتصاد عند المسلمين وفي كل مرة يتوقف عند المفارقة الموجودة بين الممارسات السائدة و المثالية المنشودة. إن كل القضايا المثارة في أمثلته هي قضايا فقهية من حيث التصنيف، أما من حيث مفعولها المجتمعي فهي تمس بالدرجة الأولى الجانب المعاملاتي و من زاوية نفعية أساساً. فمثال المكوس الذي أشرنا إليه من قبل صادر عن الآبلي وهو تأكيد على أن للمعاش (علم الاقتصاد) علاقة وطيدة بالعمران. ثم أن الأستاذ مزيان عاش بالمدينة التي ترعرع فيها الآبلي و التي عاينها ابن خلدون في أزهى عهدها التجاري و الحرفي، فما من شك أنه تفطن لنموذج نسيجها العمراني الذي تمّ فيه توزيع نشاطات المعاش بطريقة نسقيّة متميزة، وهو موقف جعل أستاذنا يدلي بالملاحظة التالية: يستحيل لحضارة راجت تجارتها مدة تزيد عن ألف سنة أن تكون عديمة التفكير الاقتصادي.

3. يزداد يقيننا بتأثر الأستاذ مزيان بفكر الآبلي، عند استنتاجه القاعدي القاضي بأن بعد فترة الرسول عليه السلام و خلفائه رضوان الله عليهم، فقد الحكم العدالة، فلم تحتفظ الحكومات المتعاقبة في جميع أنحاء بلاد الإسلام إلاّ بالمظهر الاجتماعي المحدود الوقع في المجتمع. وباختفاء العدالة، نقصت قوّة الإيمان ففقدت المعاملات آدابها و أخلاقها، و من ثمّ تحولت من مثاليتها إلى واقع مخالف للشرع. و هو الأمر الذي مكنه من صياغة الفرضية التالية: هل الأخلاق هي التي منعت الاقتصاد الإسلامي من التطور؟ إنه استخلص عدم تطور الاقتصاد للأسباب التالية:

.- استمرار الصراع بين العمران البدوي و العمران الحضري

.- التناقض الملموس بين مقتضيات التجارة و نموذج الإقطاع

.- الصراع السياسي و العسكري بين العالم الإسلامي و المسيحي

إن الظواهر الموصوفة بدقة علمية من قِبل ابن خلدون ساعدت أستاذنا على استخلاص العبرة التالية: لم يعرف العالم الإسلامي استقرارا سياسيا منذ النصف الثاني من القرن الأول الهجري. و من المجال السياسي دبّ عدم الاستقرار في المجال الاجتماعي و المجال الاقتصادي. كما أدّى الصراع بين العمرانين (البدوي و الحضري) إلى تقليص حركة الاستيطان لاسيما بالمغرب (لنتذكر موقف الهلاليين من المدن المستحدثة من قبل الزيريين و الحماديين (أشير والقلعة)

و عليه يتبين لنا أن ما قام به الأستاذ مزيان لا يعدّ توضيحا للفكر الخلدوني بل هو استجابة لنداء الآبلي و إسهام فعّال نحو يقظة حقيقية.

الفصل الثاني:

مآل فكر الآبلي

أ. معوقات نشر أفكاره و موقف السلطات منها

ب. كوارث منتصف القرن الرابع عشر.

أ. معوقات نشر أفكاره و موقف السلطات منه:

هل يمكننا تحديد مَلْمح الآبلي خارج حياته الفكرية؟ ما نعرفه عنه، سوى اسم أبيه و جدّه لأمه، و نجهل اسم أمه، و لا علم لنا إنْ كان له إخوة أو أبناء عمومة أو خؤولة. هناك فجوات عديدة في حياته الخاصة، فعلى سبيل المثال لا ندري من آواه لما عاد من رحلته المشرقية، و لا من ساعده على الحصول على وظيفة قهرمان بالقصر الملكي. كما سكت التلاميذ و الزملاء و المترجمون عن حياته العائلية. و على الرغم من كنيته بأبي عبد الله، فلسنا متيقنين من إنجابه لولد على الأقل. إننا ما عدا نشاطه العلمي، نجهل كل شيء عن حياته اليومية، حتى في الفترة التي قربه فيها أبو الحسن المريني (1338/738–1348/749) أو أبو عنان فارس (1352/753– 1357/757) كما لم تطلعنا الأخبار عن الجرايات التي خصاه بها السلطانان و هل اقتطعت له أراضي على غرار العلماء

الآخرين، وأين كان يسكن بالعباد ثم بفاس؟ إنها أسئلة تبقى بلا ريب دون أجوبة، وبواسطتها ندرك مدى إغفال التراجم لشخص الآبلي و كم كانت الحياة قاسية عليه: إنها لم ترجمه حيا أو ميتا. فإنْ قبلنا سكوت المقربين منه على المستوى السياسي والفكري (نتيجة استعمال التقية)، فلا يمكننا فهم إغفالهم لجوانب هامة من حياته الخاصة و العائلية. وكأنه وُجد فقط كفكر (وجود دون جسد و لا شعور).

و عليه فإنْ كانت حياته الخاصة قد أغفلها الجيل الذي عاصره، فماذا نترجى من عناية بأفكاره ممن يأتي بعده؟ فالتعرف على المعوقات التي منعت أفكار الآبلي من الانتشار صار ضروريا. ضمن الرسالة التي بعث بها لسان الدين بن الخطيب لعبد الرحمن بن خلدون، يهنّئه فيها بمولود جديد وردت هذه العبارات: « واحتُقِرت أنظار الآبلي وأبحاث ابن الدارس»[1]و يتعين علينا قصد إدراك مضامينها الوقوف عندها والتساؤل حولها. فهل يمكن لشخص سطعت أنوار معارفه بكل ربوع المغرب، وانبهر من عرفه بقدراته العقلية، أن تُحتقر أفكاره في فترة تقارب العشر سنوات من وفاته؟ ما قصد ابن الخطيب بعبارة "احتقرت"؟ هل كان يريد بها أن أفكار شيخه صارت غير قابلة للتطبيق بل غير قابلة حتى لمناقشتها، أو كان يريد بها أن التلميذ (ابن خلدون) فاق شيخه فاستحوذ على أفكاره و صار يتعامل معها على أنها من إبداعه الشخصي؟ وبعبارة أدقّ، هل

---

[1] - ع. بن خلدون، العبر، ج 14 ص:1019 و ابن الدراس هو أبو ميمونة بن سعيد بن إسماعيل، الفقيه الحافظ النظار المعروف بالصلاح، لقي في رحلته المشرقية كبار علماء المالكية و أخذ عنهم. دخل مرارا الأندلس طالبا للعلم و مجاهدا أول من أدخل مدونة سحنون مدينة فاس و به اشتهر مذهب مالك. توفي بفاس سنة 357هـ/ 967م (من الطبقة الثامنة).انظر شجرة النور، ترجمة رقم 299

أراد لسان الدين و هو يهنئ زميله أنْ يشير إلى أن ما أضافه ابن خلدون من أفكار محت الآثار الفكرية للآبلي؟

و إنصافا للجميع لا بد من الإشارة إلى أن الرسالة وردت على ابن خلدون قبل أن يبدأ هذا الأخير في تدوين المقدمة (و بها إشارات عديدة بفضل الآبلي عليه). كما وردت الرسالةّ قبل أن يذيل كتاب "العبر" برحلته (و التي يشهد فيها بفضل الآبلي في تكوينه). تُبطل إذاً الحجتان هذه المزاعم. و عليه فمن تسبب في احتقار أنظار الآبلي؟

يبدو مما أكده المآل المؤسف للسان الدين بن الخطيب، أنه قصد:

– احتقار السلطة للمواقف الصادرة عن كبار المفكرين الذين يرغبون في الرفع من شأن الرعية بتحقيق حرية التفكير و العدل. فكثيرا ما أزعجت مواقف النخبة المثقفة ذوي الحل والعقد و من يدور في فلكهم، وهو أمر سبق و أن وضحناه في بحثنا هذا.

– الإشارة إلى أن الظروف العامة لم تسمح بعدُ، بتنفيذ منظور الآبلي الإصلاحي على أرض الواقع. و على هذا الأساس ندرك لماذا عارض لسان الدين مبادرة ابن خلدون لمشافهة السلطان الشاب محمد الخامس الغرناطي بمواضيع السياسة و الحكمة، و هو الموقف الذي تسبب في رحيل ابن خلدون عن الأندلس.[1]

و أخْذا بنظر ابن الخطيب السلماني، نرجح الأمر التالي: جاء نبوغ الآبلي في وقت غير مناسب لإحداث التغيير المطلوب (راع متشبث بالسلطة و رعية طغى عليها التقليد)؛ و وعْيا منه بخطورة الموقف (كل أمور الحياة ، كانت تسير نحو

---

[1] - Muhsin Mehdi, Ibn Khaldûn’s Philosophy of History pp35-52-

إنّ اختيار ابن خلدون هذه الرسالة لإبراز فضل لسان الدين هي في حدّ ذاتها اعتراف بنفاذ بصيرة ابن الخطيب، و أن غضبه ليس صادرا عن غيرة كما اعتقده البعض.

النقصان)، لم يبادر هو نفسه بأمر التغيير، لذا أجله مع غرسه في أذهان طلبته النجباء لعله تسمح الظروف لتنفيذ المشروع، إلاّ أنه مع رحيل كبار العلماء والسلاطين الأقوياء، تفاقمت الأوضاع و صار كل شيء ينبئ بالانهيار، و عليه لم يهتد أي شخص إلى التفكير في أمر التغيير. و بالمناسبة نشير إلى أن النكبات التي توالت على ابن الخطيب و على ابن خلدون، بعده أليست هي ناتجة من إقدامهما على تطبيق الجزء السياسي من مشروع الآبلي؟ فالأول قُتل والثاني نجا بأعجوبة و تخلّى نهائيا عن ممارسة السياسة. و لقد وُفق ابن خلدون في التعبير على هذا الإخفاق و إنْ كان قد مال إلى نوع من القناعة بحتمية مصير الأمة إذْ صرح بما يلي: « وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض، فبادر بالإجابة». للظروف المزرية التي عرفتها بلاد المغرب دور حاسم في مآل فكر الآبلي، لذا نرجح أن عبارة الاحتقار المشار إليها، تلمّح إلى ذلك الهوس الذي أرعب الجميع و حوّل الاهتمام من البحث عن البخت وتحسين ظروف العيش إلى النجاة بالنفس. لقد تقلص الزمن- بالنسبة للمغرب- من جزئه الحركي (المستقبل) وجزئه التراثي (الماضي) و اكتفى الناس بجزئه الآني لمعالجة أمور دنياهم، أما كيف يكون "الغد" فعلمه عند الخالق. و هو موقف عطل مسيرة الفكر، وفي تعطيله احتقار لمن فضّله الخالق عن سائر الحيوان بعقله. و عليه يمكننا إرجاع قرار ابن خلدون بالاستقرار بالقاهرة، دليلا كافيا عن فقدانه الأمل في إمكانية عودة الأمور إلى نصابها بالبلاد المغربية. إنه كان من فئة العلماء الذين استقروا بمدينة فاس رغم مآسيه بها(السجن و الجفاء)، و ذلك عملا بتوجيهات شيخه، لكنه لما تيقّن بعدم جدوى الاستقرار بها، انتقل إلى تونس ومنها إلى القاهرة. وسيسير على خطاه حافظ المغرب و أوّل شارح "للمقدمة": أحمد المقّري... ثمّ سكت التاريخ عن جهابذة القرن الثامن الهجري و أغفل

الخلف إبداعاتهم و لم ينتبه أحد إلى حرصهم من أجل رفع المستوى الحضاري للأمة... إلى أن اكتشف علماء الغرب (أواسط القرن التاسع عشر) المؤلف الأساسي لابن خلدون (المقدمة و التاريخ) فأعيد طبعه و ترجمته إلى اللغة الفرنسية أولا ثم الانجليزية والألمانية فسائر اللغات الأخرى. ومع تنشيط الدراسة و البحث في مؤلفات ابن خلدون وغيره من أعلام المنطقة، تنبه الدارسون إلى الدور التعليمي للآبلي، إلا أن تناولهم له بقي سطحيا نتيجة قلة التوثيق حوله، لذا بقي فكره مخفيا عنهم. هذا ولا يمكن لنا إغفال دور السلطات في منع رواج مثل هذه الأفكار ذلك لاعتبارها منافية لمصالح العصبية المهيمنة، و هي مصالح ظرفية، لا ترقى بأصحابها إلى الاستحسان ولا حتى إلى سدّ الذرائع، إذ أن وصولهم إلى الحكم لا يعني إطلاقا إصلاح شؤون الرعية.

كوارث القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي)

مما ساعد على الجمود الفكري وجعل ابن خلدون يتنبأ بحتمية الانهيار ثلاثة عوامل أساسية، تزامنت و تداخلت نتائجها. فالأول عسكري و الثاني طبيعي وكلاهما حدثا في أواسط القرن الثامن، أما العامل الثالث فقد امتد مفعوله طيلة القرن، و يعدّ من الكوارث الطبيعية. و كان لحدوثهم الأثر العميق في الذهنيات حتى عدّهم البعض من أشراط الساعة.

- واقعة القيروان:749هـ/ 1348م: لما رغب السلطان المريني من الحدّ من سيطرة قبائل البدو على جنوب افريقية (المغرب الأدنى)، تحالفت هذه الأخيرة ضدّه وانتصرت عليه. فتلقى أبو الحسن أول هزيمة على رقعة المغرب الكبير. وهي هزيمة جعلته يتيقن من استحالة توحيد المغرب سياسيا ما دامت النظم العشائرية مهيمنة. كما قوّت الهزيمة عزائم شيوخ القبائل و مكنتهم من المبادرة الميدانية، وسمحت للحفصيين من العودة إلى عرشهم، فاحتجب المشهد الشمولي

الطامح إلى إعادة الهيمنة السياسية و الاقتصادية للمسلمين على الحوض الغربي والمتوسط، و لِمَ لا عودة الأندلس إلى دار الإسلام.[1]

• غرق الأسطول المريني: بعد هزيمة القيروان و عودة الأسرة الحفصية إلى سدة الحكم بتونس، توقف مشروع وحدة المغرب، قرر أبو الحسن ركوب أسطوله رفقة العلماء الذي جاء بهم من المدن التي ضمها لدولته، و في عرض ميناء دلس هبت عاصفة أتت على معظم قطع الأسطول المريني، فغرق جلّ العلماء. ويذكر الزركشي[2] اختطاف البحر للسطي وابن الصباغ. و نجا من الغرق أبو الحسن وبضعة علماء، منهم ابن رضوان المالقي صاحب كتاب "الشهب اللامعة في السياسة النافعة" الذي ألفه بطلب من أبي عنان. وأمام هذه الخسارة الكبرى بالنسبة لبلاد المغرب[3]، و التي ستكون لها عواقب وخيمة، جدير من أن يتساءل المرء عن جدوى إصرار أبي الحسن المريني في نقله هذا العدد الهائل من العلماء (الذي قيل أنه قارب الأربعمائة)، ألم يكن في وسعه الاكتفاء بمجموعة متواضعة العدد؟ على هذا المستوى يظهر بعد نظره و نبل الإجراء الذي قام به: لم يكن في نيته التباهي بجمعه أكبر عدد من العلماء في مجلسه العلمي، بل كان يسعى إلى احتكاك العلماء فيما بينهم قصد إحداث حركية من شأنها شحذ العقول و تفجير القدرات الكامنة لديهم. و ذلك ما حدث فعلا بين الآبلي و ابن خلدون و الآبلي وابن عرفة على سبيل المثال. كانت مدينتي القيروان و تونس من قبلُ، هي مصدر معارف المغربين و مع أبي الحسن

---

[1]- و بنية الرجوع إلى الأندلس، احتفظت بعض العائلات النازحة إلى تلمسان بمفاتيح منازلها.

[2] - تاريخ الدولتين، الزركشي، ص: 89 و نيل الابتهاج لأحمد بابا التمبوكتي ص: 245

[3]- من يطالع نظم أبي القاسم الرّحَوي، الشاعر التونسي، يدرك قيمة الشخصيات العلمية التي جاء بها السلطان المريني. و لم تذكر الوثائق سلطانا آخر قام بمثل ما قام به .

المريني حدث التنوير– لأول مرة في تاريخ المنطقة– ابتداء من المغربين[1]: لقد جاء الجديد من سبته وتلمسان و فاس. و من مشيئة الخالق، أن فوجع المغرب في نخبته. و كان ابن خلدون قد تنبه لهشاشة فئة النخبة بالمغربين لقلة عددها؛ لذا تعدّ حادثة غرق الأسطول المريني بمثابة الضربة القاضية التي فرضت على المغرب الخضوع للأمر الواقع. و إنْ كان منطلق أبي الحسن سليما، كانت عواقبه خطيرة على مستقبل المنطقة: الجمود الفكري. لقد تحقق نقيض ما كان يصبو إليه السلطان المريني.

و من النتائج السلبية الثانوية، نشوب صراع بين أبي الحسن و ابنه أبي عنان من أجل الفوز بالسلطة (حدث زاد الحكم المركزي ضعفا على ضعف).

• وباء الطاعون: أحذ وباء الطاعون عددا كبيرا من العلماء الذين نجوا من الغرق و مما زاد في خطورة الموقف أن مفعول الطاعون كان قويا خلال القرن الثامن الهجري، لا سيما بمنطقة إفريقية إذْ أن العائدين منها نقلوا إلى مناطقهم العدوة (مات أبو موسى عيسى بن الإمام بتلمسان من جراء عدوة بالقيروان). لقد أكّدت كتب السير و التراجم أن معظم العلماء المتوفون في تلك الفترة، ماتوا بالطاعون. و على سبيل المثال فكتاب الزركشي حافل بذكر وافيات العلماء بالطاعون.[2]و من النتائج الوخيمة على البلاد المغربية من جراء الغرق و مفعول الوباء أن تناقص بكيفية فجائية عدد علماء المنطقة. فالذي حققه المغرب في مدّة تزيد عن ثلاثة قرون، قضى عليه الغرق و أنهاه الطاعون. فمَن مِن بعد

[1] R. Brunschvig, La Berberie Orientale sous les Hafsides, des origines à la fin du Xv T1 p.167

[2] – الزركشي، تاريخ الدولتين الموحدية و الحفصية ص:89. كما أشار إلى هذه الكارثة أحمد المقري في نفح الطيب (ج 6 ص:128 و ما بعدها)، و أشار لها أيضا أحمد بابا التمبوكتي في نيل الابتهاج بتطريز الديباج (ص: 246)

هؤلاء سيحمل مشعل العلم بالمغرب؟ إننا لا ننفي نبوغ بعض العلماء بالمنطقة خلال الأجيال اللاحقة إلاّ أن مفعولهم العلمي لم يتمكن من إحداث نقلة نوعية لتفاقم الأوضاع و تدني المستوى الفكري و الاقتصادي للبلاد المغربية. كانت إذاً النتائج جدّ قاسية على المنطقة، إذْ فقدت من بإمكانه ردّ الاعتبار، و من ثمة فمن الطبيعي أنْ تُحتقر أنظار الآبلي لأن المنطقة لم تهيئ من يعتمد خطته ويجتهد من أجل تطبيقها على أرض الواقع.

خاتـــمــــة:

حاولنا منذ البداية تحديد شخصية الإمام الآبلي. لقد تساءلنا في الباب الأول عمّا إذا كان لمدينة تلمسان تأثير في بناء النسق الفكري لمن لقب بـ:عالم الدنيا. وسعيا لإبراز دور موقعها في بلورة المعطيات الطبيعية والبشرية والاقتصادية والسياسية، تتبعنا نشأة المدينة و مراحل تطورها من العصور العتيقة إلى القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي. لقد انتقلت من موقع استراتيجي الذي صار بسرعة مركز مراقبة و منه إلى عاصمة إقليمية فقطرية ثم إلى حاضرة ذات شأن مغاربي. و تأكد لدينا أن موقعها الممتاز، وإنْ ساعدها على الرقي الحضاري جلب لها المحن إذ تعرضت لأكبر عدد من الحصارات بالنسبة لمدن حوض البحر المتوسط. إنها تمكنت في كل مرة – و بسرعة – من استعادة مكانتها. و عليه تمكنت تلمسان في النصف الأول من القرن السابع من تحديد ملمح الإنسان المغربي الكفيل برفع تحديات القرن، وذلك بالنسبة للمستويات الحيوية الرئيسية. و في كل الحالات كان لهذا الموقع الدور الحاسم في التغيير سواء من حيث البنية الاجتماعية للسكان أو المقومات الاقتصادية أو المنطلقات الفكرية. لقد تمكنت المدينة في المجال الاجتماعي من تفعيل سليم للعلاقات العامة بين الفئات الاجتماعية مكونة بذلك جماعة متسقة ترغب في العيش الجماعي و تطمح إلى الاستقرار مع تحسين ظروف الحياة. كما ستساهم

إستراتيجية الموقع في تدعيم المقومات الاقتصادية للمدينة و ذلك بجلبها للعديد من الصناع و الحرفيين المهرة الذين سيجعلون من تلمسان المتجر الرئيسي لكل الجماعات القاطنة أو المستعملة لمجالها الحيوي. فكلما تقوى اقتصادها، توسع عمرانها، فطورت المدينة نموذجا لا زال يعتمد إلى حدّ الساعة في سياسة تعمير المدن. ومن ناحية ثانية طوّرت العائلات نموذجا إنتاجيا سوّى بين الذكور والإناث من حيث الدّخل و هو منشأ "الرفاهية النسبية" التي نعمت بها الفئات الاجتماعية التلمسانية والتي انتبهت لها كتابات زوار تلمسان في عهدها الذهبي. وخلصنا إلى أن مدينة تلمسان هيئت ظروفا ملائمة مكنتها من جلب علماء المنطقة الذين ساهموا في تنشئة الرعيل الأول من مثقفي المدينة. وتعززت مكانة المنطقة باحتضانها لشخصيات بارزة أطرت الجانب الروحي وساهمت في نشر العقيدة الأشعرية بمذهب إمام دار الحديث و التي روّجت لها المدارس المستحدثة. وفي خضم هذه الحركية الشاملة، الاجتماعية و الاقتصادية والثقافية، نشأ و ترعرع محمد بن إبراهيم الآبلي.

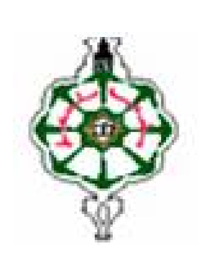
واهتدينا في الباب الثاني إلى ضبط لقبه الرئيسي، ثم وقفنا عند النتائج المحققة أثناء رحلتيه المشرقية والمغربية مع توضيح ما استشكل فيها كحادثة اختلاطه والسكوت عن المعار فالمحصل عليها في المشرق. كما حاولنا توضيح سبب فراره من سلطان ليرتمي في أحضان سلطان آخر منافس للأول. واستخلصنا على أن الرحلتين لم تكنا فقط لجمع العلم بل ساعدت الآبلي على ضبط القاعدة التنظيرية لاستشرافاته بشان تحسين ظروف الحياة و إعادة الأمل للأمة الإسلامية ببلاد المغرب. و تعرفنا على سموّ مكانته العلمية و موسوعية معارفه و قوة حافظته و فطنته وتواضعه العلمي، وعلى قدراته الفائقة في التبليغ

و تمكنه الفعلي في تكوين نخبة من المفكرين العباقرة كان بإمكانهم – في ظروف ملائمة– تغيير المسار الحضاري للأمة. وتطلّعنا أيضا عن حقيقة موقفه من التأليف و من بناء المؤسسات التعليمية ورغبته في العودة إلى الأصول وتحرير التعليم من المنهجيات التي تخدم مصالح الطبقة الحاكمة، دون تحقيق لتنوير فكري من شأنه دفع عجلة الإبداع في مجالات الحياة اليومية يتجسد مفعوله في التنمية الحضرية و الحضارية. وهو الأمر الذي جعلنا نصوغ فرضية حول برنامجه الإصلاحي في الباب الثالث والأخير من عملنا هذا، وإنْ كنَّا فيه قد اعتمدنا كثيرا على التخمين، نتيجة انعدام المصادر، نكون قد وُفِّقْنا نسبيا إلى إبراز جهوده في سبيل بناء فكر حركي سليم يطمح إلى تجديد المعارف و إلى رفع التحديات الطارئة. و بالمناسبة تعرضنا لذكر الخطوط العريضة لاستشرافه، ثم تساءلنا عن مدى تأثيره ميدانيا بالنسبة للعلماء الذين عاصروه و الذين جاؤوا بعده، وارتأينا – كسبا للوقت– الاكتفاء بثلاث عينات. وكانت تحدونا رغبة في الوقوف على مصير فكر من تمكن بتجربته وبجهوده المتواصلة و بتفانيه في خدمة غيره، أن يجمع بين فكر المشرق وفكر المغرب ويقدمه في نسق على شكل برنامج إصلاحي. إن الذي حصل، اختصَرَه تلميذه العبقري، عبد الرحمن بن خلدون في حتمية أفول الحضارة؛ وبالتالي فالآبلي و إن كان ابن بيئته ليس هو ابن العصر الذي عاش فيه. ومن النتائج التي خلصنا إليها أن كل الحكماء من أمثال الآبلي، كان لهم منظور مستقبلي نؤكد به مشاركتهم العَمَلية والتنظيرية في المجال السياسي لبلدانهم، على عكس ما أشار إليه عبد الرحمن بن خلدون على أن أبعد الناس من السياسة العلماء[1]

---

[1]– ع.بن خلدون، العبر ج 2 ص: 1045

إننا و إن وفقنا في الإجابة عن الإشكالية المطروحة في بداية عملنا لا يمكننا الجزم بأننا أحطنا بكل جوانب فكره، إذْ لم نُشر إلى الجانب الفلسفي من فكره، ولم نتعرض لموقفه اتجاه التصوف علما بأنه كان أستاذ الصوفي الرُّندي. تحتاج النقطة الأولى إلى تنظير عميق، أما الثانية فهي الجانب العملي من تنظيره...وهو ما نأمل دراسته و توضيحه مستقبلا، بتوفيق من القدير العليم وبمشيئته.




الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة أبي بكر بلقايد، بتلمسان

كلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية

قسم الثقافة الشعبية

إسهامات الإمام الآبلي في الحياة الفكرية للمغرب الكبير، تلمسان أنموذجا

أطروحة لنيل شهادة دكتوراه في الثقافة الشعبية، شعبة الفنون

من إعداد الطالب:
سيدي محمد نقادي

تحت إشراف الأستاذ الدكتور:
محمد سعيدي

السنة الجامعية 2010/2009

إسهامات الآبلي في الحياة الفكرية للمغرب الكبير، تلمسان أنموذجا

لو سألت أي شخص عن أعلام تلمسان البارزين لأتاك بعدد من أسماء الأولياء والحفاظ و الفقهاء و الأدباء و الأطباء، وما إلى ذلك من صنوف أولي المعرفة النقلية و العقلية. وإن تلفظ أحدهم باسم **الأبلي** فلم يميّزه عن غيره ولن يقف عنده.

ترى لماذا لم تحتفظ الذاكرة الجماعية باسم هذا العالم الفذ الذي طبع فكر معاصريه وصيّرهم تلاميذ له؟

أ لأنه لم يؤلف ؟

أم لأمر آخر لازال خفيا علينا ؟

لقد قال فيه عبد الرحمان بن خلدون أثاء دباجته لأول كتاب صنفه وعمره لا يزيد عن عشرين سنة، كتاب **لباب المحصل** ما يلي: إلى أن أطلع الآن بسمائه شمس نوّر آفاقه و مدّ على الخافقين رواقه، وهو سيدنا و مولانا الإمام الكبير العالم العلاّمة فخر الدنيا و الدين، حجة الإسلام و المسلمين، غياث النفوس، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الأبلي، رضي الله عن مقامه وأوزعني شكر أنعامه، شيخ الجلالة وإمامها، و مبدأ المعارف و خاتمها. ألقتِ العلوم زمامها بيده وملّكته ما ضاهى به كثيرا ممن قبله، وملّكته ما لا ينبغي لأحد بعده.

لم يصف عبد الرحمن بن خلدون إطلاقا شخصا آخر بما أورده في حق الأبلي. ولكل عبارة وزنها العلمي و الأخلاقي. وعبد الرحمان بن خلدون يعي جيدا لِما يتلفظ به. ومن جهة أخرى وصفه يحي بن خلدون بـ:"المعلم الثاني" وحلاه محمد المقري بـ:"الإمام نسيج وحده". وبـ:"عالم الدنيا" وهو أمر استدعى فضولنا قصد محاولة الكشف عن بعض الجوانب من شخصية الأبلي العلمية.

تنشئة الأبلي:

ولد محمد بمدينة تلمسان نهاية القرن السابع الهجري من عائلة نزحت من الأندلس. كان أبوه إبراهيم على رأس الجيش العبدالوادي المرابط بميناء هنين. وضعية سمحت لجده لأمه القاضي ابن غلبون تولي تنشئته. فكان جده مؤدبه ومعلمه الأول. و تجمع الروايات على أن الأبلي كان ولوعاً بالتعاليم وهي كل العلوم التي لها صلة وثيقة بالرياضيات والتفكير المنطقي. ولما أينع درس على يد أعلام تلمسان لتلك الفترة و منهم على وجه الخصوص، أبو الحسن التنسي وأبو زيد موسى ابن الإمام وهما من أساطين علم أصول الدين. ثم قام برحلة مشرقية مؤديا فريضة الحج و طالبا للعلم والتعلم. دامت هذه الرحلة سبع سنين، زار خلالها مصروالشام والعراق. ولقي بالمشرق كبار علماء المنقول والمعقول فأخذ عن: ابن دقيق العيد، و ابن الرفعة، والصفي الهندي والقسطلاني ... و لما عاد إلى مسقط رأسه شافه من جديد أبا موسى ابن الإمام حول الأصلين والمنطق. و في عهد أبي حمو موسى العبدالودي رحل إلى المغرب الأقصى وبه اتصل بخلوف اليهودي لتدعيم معارفه في الرياضيات، ثم توجه إلى مراكش وشافه بها ابن البناء العددي الصوفي ومعه أكمل معارفه و تضلع في علم المعقول والتعاليم والحكمة.

و حتى لا نطيل عليكم سنقتصر على ثلاث محطات بدت لنا مهمة في الإحاطة ببعض أفكاره و مواقفه.

أولا: سعة حافظته:

إننا لا نستعمل مصطلح الذاكرة الذي يعني ملكة استرجاع المكتسبات الذهنية آليا بل نستعمل مصطلح الحافظة الذي يفيد كفاءة استرجاع المعارف إراديا. وهو المصطلح المستعمل عند المحدّثين وأصحاب السيرة النبوية يؤكد عقلنة الفكرعند المسلمين و يرفع من شأنه.

فالحدث الذي من خلاله نقف على قوة حافظة الأبلي يرويه لنا المقري الجد. " لما قدم شيخنا ابن المسفر الباهلي فاسا...زاره الطلبة فحدثهم أنهم كانوا في زمان ناصر الدين يستشكلون ما وقع في تفسير الفخر في سورة الفاتحة ويستشكله الشيخ معهم. وهذا نصه : ثبت في بعض العلوم العقلية "**أن المركب مثل البسيط في الجنس والبسيط مثل المركب في الفصل وأن الجنس أقوى من الفصل.**" فلما رجعوا إلى الأبلي أخبروه بذلك فاستشكله ثم تأمله فقال فهمته، هو كلام مصحف وأصله:" **أن المركب قبل البسيط في الحس والبسيط قبل المركب في العقل وأن الحس أقوى من العقل.**"

فرجعوا إلى ابن المسفر فأخبروه فلجّ، فقال لهم الشيخ الأبلي "أطلبوا النسخ " فوجدوا في بعضها كما قال الشيخ.

فالذي يهما في هذا المجال ليس المضمون- وإنْ كان يدلنا على أسس عقلنة الفكر عند المسلمين- و إنما حاجتنا هي التعرف على طريقة الآبلي في تصحيح الخطأ. إنه تمكن باستعمال عقله أن يفهم النص بعد تأمله له ليقف عند الكلمات المصحفة ويصححها باستعمال السياق المنطقي لها. ثم جاء بالنص

الأصلي من حافظته. ولما كان متيقنا من معارفه و سداد نظره طالب بالرجوع إلى النص المكتوب فتحقق الجميع من صواب كلامه.

هذا و توضح لنا هذه الحادثة من ناحية أخرى طريقة لتدريس المعتمدة بتلمسان و مفادها الفهم قبل الحفظ. ولمن يرجع لمقدمة عبد الرحمن بن خلدون يمكنه التأكد من هذه الظاهرة التي كانت معتمدة بمدينتي بجاية و تلمسان.

ثانيا: الأبلي المعلم:

يفرق الأبلي بين مستويين في التبليغ: منهجية الحلقة الموجهة للعامة من المتعلمين، و منهجية المشافهة و هي خاصة بالنوابغ.

1 – منهجية الحلقة:

استعمل فيها طريقة الإلقاء. و نتيجة ضبطه المحكم للطريقة كان يشترط ما يلي: " ينبغي لطالب العلم أنْ لا ينشغل بما أُشكل حتى يختم الكتاب لأن أول الكتاب مرتبط بآخره. فإذا حقق أول العلم وآخره حصل فهمه. وإذا اشتغل بالإشكال وقف وكان له مانعا من الختم. وختم الكتاب أصل من أصول العلم. ومن لم يختم الكتاب في العلم و اقتصر على أوله لم يحصل له فهمه و لا يحلّ له أن يقرأه "

يتضمن هذا الشرط:

-إصغاء وتركيز المتعلم لما يتلفظ به المعلم

-اهتمام المعلم بالتحضير المتقن لدرسه؛ ذلك لأن الأبلي يعتبرالحصة بناء فكريا يمكّن المتعلم من تحصيل معرفي يخدم بدوره المجال المنهجي. ولتحقيق الأهداف المسطرة كان الأبلي يصوغ المعلومات في قالب جذاب وبمنهجية واضحة تيسر الفهم. ويمكن تصور طريقته على النحو الآتي:– يطرح الإشكال– ثم يصوغ الفروض – ويشرع في التحليل الذي يسمح للمتعلم من تبني موقف من

الإشكال. و هي طريقة تثير اهتمام المتعلم فيتبع الدرس دون كلل وبالتالي يقضي الأبلي علي الجانب السلبي الكامن في الرتابة التي تطغى على هذا النوع من التعلم.

2 – منهجية المشافهة:

و هي طريقة تعلمية لم تستعمل إلا للخاصة من المتعلمين من حيث قابليتهم في الرفع من مستوى كفاءاتهم الفكرية. و على هذا الأساس فعدد المستفدين منها في كل "دويلة" يكون قليلا جدا بحيث يستطيع المعلم أن ينفث أسرار علومه فيهم. أما المواد المدرسة فكان الأبلي يختار ما يناسب ميول كل طالب أو يعمل على توجيه الطالب حسب الكفاءات التي رصدها الأبلي فيه. فهو الذي وجه عبد الرحمان بن خلدون إلى خوض غمارالعلوم العقلية، و سن طريق ابن عرفة نحو العلوم النقلية، و مهدها للشريف التلمساني للحصول على درجة الإجتهاد المطلق. و حول طريقة المشافهة جادت قريحة أبو العباس بن العريف فأنشد:

مَن لَم يُشافِهْ عالما بأصوله *** فيقينه من المشكلات ظنونُ

هذه الطريقة يطلق عليها اليوم مصطلح "التعليم المشخص" وهي المستعملة في أقسام الإمتياز لدى الدول المتطورة.

Enseignement performant et personnalisé

ثالثا: موقف الأبلي من التأليف و من المدارس:

لقد انفرد برفضه التأليف و تأسيس المدارس. فصرح بما يلي: **إنماأفسد العلمَ كثرةُ التآليف و إنما أذهبه بنيان المدارس**

إنه كان يرفض التآليف التي لا تأتي بجديد و لا تستدرك نقائص. كان يرفض التكرار الممل والنقل الحرفي عن المتقدمين، فانصرف الهمم في شرح المتون، ثم اختصارها وفي نظمها ثم شرح النظم أو تحشي الشرح ... وهكذا ذوالك ... فاعتبر هذا النوع من التأليف ضربا من الاجترار. و هو في واقع الأمر يُبْعد طالب العلم من الكتب المصدرية. و من ناحية أخرى كان ينبه على وجوب مراقبة الكتب المنسوخة تفاديا للتصحيف الذي انتشر في عهده؛ كما نبه أيضا على عدم الاعتماد على تقاييد الطلبة التي كثيرا ما تكون مشوهة الأفكار. و في موضوع التصحيف و التشويه أنشد الإمام السنوسي:

وَ كم نَاسِخ أضْحى لمعنى مغيّرا ** و جاء بمعنى لم يرده المُصنف

و كم دسَّ قومٌ عن إمام مبرز ** زنادقة زاغوا فزادوا و طففوا

هذا و أما موقف الأبلي من المدارس فهو لا يرفض المؤسسة التعليمية في حدّ ذاتها و إنما يرفض المنطلقات السياسية المؤسِسة لها. إنه يطرح إشكال وظيفة المدرسة. إن غاية المدرسة في نظر الأبلي، لا تكمن في تلبية الحاجات الآنية للسلطة بل على المؤسسة التعليمية أن تؤثر إيجابا في المجتمع قصد بناء حضاري متين الدعائم. إنه يرفض تسطيح وتعميم مفاهيم معينة و بث قوالب فكرية غايتها ترويض المتعلم على تنفيذ ما أُمر به. يعرف اليوم هذا النوع من التعليم بـ:"التعليم المبرمج" (**Enseignement programmé**)

هذا و تجدر الإشارة إلى أن بناء المدارس تزامن مع بداية الجمود الفكري في العالم الإسلامي فالمدرسة هي إذا وسيلة دعائية أكثر مما هي أداة لنضج الفكر و نبوغه. و تدعيما لهذا الرأي، لقد أسست المدرسة النظامية النيسابورية مع نهاية القرن الخامس الهجري أي عند ظهور بوادر الجمود ... وتحديا لتيار التشيع.

أما تأخر تشييد مدرسة غرناطة إلى مطلع القرن الثامن الهجري، فهو يرجع أولا إلى تأخر بوادر الجمود إلى القرن السابع الهجري و إلى غياب الصراع المذهبي بين أهل السنة و الشيعة.

هذا و من ناحية أخرى فإن المعرفة الصرفة الضامنة لنقلة نوعية في المجال الفكري لا يُحَصّل عليها بحلقة المدرسة، بل تحْدُث عن طريق المشافهة التي لا صلة لها بالمدرسة.

و يعدّ عملنا هذا، على ما نعلم، الدراسة الأكاديمية الأولى لفكر الآبلي. ولا يعني هذا انعدام المقالات العلمية حوله، إلاّ أنّ المقالات الصادرة عنه جاءت نتيجة دراسات لفكر ابن خلدون. فقد أصدر الأستاذ ناصف نصّار، بعد تصنيفه كتاب الفكر الواقعي عند ابن خلدون[1]، مقالين، الأول: في فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، باللغة الانجليزية والثاني: الآبلي شيخ ابن خلدون، باللغة الفرنسية)، إنه تنبّه للدور التعليمي للآبلي وأثره في نبوغ ابن خلدون. وقام أيضا المغربي محمد عابد الجابري، عند تأليفه كتاب "العصبية و الدولة" بإصدار مقالة باللغة العربية حول الآبلي. لقد جاءت هذه المقالات في جُملتها، عبارة عن جمْعٍ لأفكار الآبلي دون إمعان نظر في استخراج لبها. لذا اِلْتَزمنا بتخصيص دراسة نحاول تأكيد مكانته العلمية و البرهنة على جدارته في بناء النسق الفكري لمدينة تلمسان، مسقط رأسه. وعليه يكتسي عملنا هذا جدّة من حيث الطرح و جدّية من حيث المعالجة والنتائج، ليس لأنها الأولى من نوعها، بل لأنها تسعى للبرهنة على أنّ الإمام الآبلي هو فعلا مؤسس لنسق فكري ذي توجه عقلاني بحاضرة المغرب الأوسط، خلال القرن الثامن الهجري، و إن ظهرت بوادر العقلانية منذ عهد الوزير الفيلسوف الشاعر، محمد بن عمر بن خميس. كما تتجلى جدّية

---

[1] – La pensée réaliste chez Ibn Khaldoun

مساعينا خلال تتبعنا لمراحل حياته التي لا توضح لنا فقط خصائص و نوعية النسق الفكري للمنطقة، بل تكشف لنا:

– عن جوانب لشخصية فذّة صقلت فكر العصر، و عرفت كيف تقي نفسها من الأخطار المحدقة بالعلماء الحكماء

– تقدم لنا صورة حية عن الصراع القائم بين الفقهاء و الحكماء مع إبراز كيفية استغلال السلطة الظرفي للأحداث واستثمار النتائج لصالحها.

– وتجعلنا نلمس الواقع المعيش للأمة مع الكشف عن طموحات الحكماء لتحسين الظروف العامة لهذه الأمة.

– و من الصعوبات التي سنواجهها حتما منذ البداية هي محاولة دراسة مفكر عملاق بطريقة غير مباشرة، إذ لم يخلّف لنا الآبلي تأليفاً نستأنس به.

و للشروع في العمل طرحنا الإشكالية التالية: إنْ كان الآبلي ابن بيئته فما هو دوره في تشكيل النسق الفكري لمدينة تلمسان؟ وهل حمل برنامجا إصلاحيا يعيد للأمة اعتبارها؟ و هو طرح ساعدنا على تقسيم عملنا إلى ثلاثة أبواب، ولكل باب فصلان. نتطرق في الباب الأول إلى موقع المدينة و دوره الإستراتيجي والاقتصادي والاجتماعي و مدى وقع نتائجه المادية و المعنوية على من اختار الاستقرار به. و تطرقنا فيه إلى مراحل التعمير و التمدين ونتائجه السياسية والفكرية. كما تعرضنا إلى ارتقاء الموقع من مركز حراسة إلى حاضرة بني زيان، مراعين خلال هذا التطور، فعالية الموقع في تهيئة الظروف الملائمة لبلورة فكر الآبلي ونبوغه، مع التركيز على أنّه لم ينشأ من عدم، و لم تتسبب في تكوينه خوارق العادة، بل هو نتاج تمدن أصيل استفاد من كل التيارات الفكرية التي اتصلت بالموقع، فأخذ منها ما راقه و تبناه كسلوك فشكل بهذا الرصيد نموذجه الحضاري.

و خصصنا الباب الثاني إلى شخص الآبلي من حيث نشأته و تكفل جده به وتأديبه و تربيته على الطريقة الأندلسية، و حققنا لقبه و بحثنا في أسباب وأهداف رحلتيه المشرقية و المغربية و استخلصنا رفعة مكانته العلمية. كما تعرضنا إلى طرقه التعليمية و نجاعته التبليغية و تعرفنا عن سرّ تفضيله طريقة المشافهة في تكوين الرجال. و حرصنا على توضيح استعماله للتقية كوسيلة للإفلات من الرقابة. كما أبرزنا في هذا الباب، موسوعية معارفه وتحكمه في العديد من الفنون النقلية و العقلية مع استنتاجات حول دقة و صحة آرائه و مدى تطابقها مع الواقع المعيش خصوصا فيما يتعلق بموقفه من غزو المختصرات المجال التعليمي وتعطيلهم للفكر وللإبداع. وأدركنا هدفه من إشكالية التأليف وعزوفه عن التدوين و رفضه لبناء المدارس التي قامت في رأيه بـ:"تشييئ" المعرفة وتقليص آفاقها خدمة لمصالح الطبقة الحاكمة.

أما الباب الثالث و هو أكثر الأبواب صعوبة من حيث انجازه لانعدام التوثيق الصادر عن الآبلي نفسه أو عن معاصريه. وهو أمر حملنا على الاستئناس بجملة من الاحتمالات لا سيما على مستوى ذكر برنامجه الإصلاحي المستخلص من آرائه المبثوثة في أقواله، أو من إشارات وتلميحات معاصريه.

وأنهينا عملنا بتساؤل حول مآل فكره. و مهما بلغ المضمون من التوفيق، فلقد حاولنا تقديمه في شكل مقبول، إذ ليس علينا إدراك النجاح في كل مساعينا.

أما من حيث المنهجية المتبعة لانجاز العمل، فرضت علينا طبيعة الموضوع الاسترشاد بالمنهج الوصفي التاريخي، لِما فيه من ميزات تتعلق بالوصف والتحليل واستقصاء الأخبار و محاولة تعليل النتائج.

وقفنا عند عدد من التساؤلات ليس بوسعنا في الظرف الحالي أن نجد لها أجوبة مقنعة. كما أن محاولاتنا لتفسير بعض الجوانب من حياة الأبلي المهنية أو مواقفه لم تصل إلى لبّ القضايا. ولم نعمد على إثارة مضمون ما كان يقوم بتبليغه لعجزنا عن حوصلة شاملة لثقافة عصره و لعدم الإحاطة بأمهات القضايا التي واجهها الأبلي.

و إن لم تُحدِّثْنا التراجم عن أسرته و ذريته فلقد أنجب الأبلي أبناء معنويين خلدوا ذكراه و فكره؛ و مهما فعلت به السنون والسياسات التجهيلية فهو سيرجع حتما للواجهة لأن فكره هو الحداثة بعينها.

ملخص:

يعدّ الآبلي مفكرا عَمَليا لكنه لم يدون شيئا؛ وهو أمر زاد في صعوبة الاقتراب المنهجي من شخصيته، إنه فضل التكتم. وكل ما وصلنا منه مليء بالتناقضات: شخص وهب نفسه للتعليم لكنه يرفض بناء المدارس؛ يمنع تلاميذه من تناول الكتب المختصرة مع مطالبة بعضهم باختصار كتاب في أصول الدين؛ يفر من سلطان استوزره على بيت ماله وينتقل في أنحاء المغرب الأقصى طلبا للعلم و التعلم و التعليم.

الكلمكات المفتاحية: الحاضرة – الرحلة و طلب العلم– المدارس و المناهج – الآبلي المعلم المصلح.

Résumé :

El Abili fut au VIII^e hégirien (XIV^e), un pédagogue hors- pair. Il fut à l'origine de la formation de toutes les grandes figures de son époque. Malheureusement, il ne nous a légué aucun écrit. Tout ce qui nous est parvenu est plein de contradictions : un pédagogue qui s'oppose à l'institutionnalisation des madaris, refuse les compendiums et demande à son élève préféré d'en faire un, rejette une investiture de ministre des finances pour un poste d'enseignant

Mots clefs : Cité de Tlemcen – Etat psychosomatique – Le commerce des têtes – Le pédagogue – le savant encyclopédique – El Abili le visionnaire.

Summary:

El Abili was during the VIII Hegira century (XIV), an outstanding teacher. He was at the origin of the training of all the major figures of his time. Unfortunately, he bequeathed us no document. All which reached us is full of contradictions: a teacher, who opposes to the institutionalization of the madaris, refuses compendiums and asks to his preferred pupil to become one, rejects a nomination of Minister of Finance for teacher's post.